د. وجيه كوثراني

# الفقيه والسلطان

المركز العربي الدولي
للنشر والترجمة



# الفقيه والسلطان

رقم الايداع ٢٣٤٠ / ١٩٩٠



# الفقيه والسلطان

## دراسة في تجربتين تاريخيتين:
## العثمانية والصفوية - القاجارية

د. وجيه كوثراني

المركز العربي الدولي
للنشر والترجمة



# تمهيد

لعل من أهم مراحل التاريخ الإسلامي تأثيراً في الأفكار والمؤسسات، وفي الوعي والذاكرة لدى الأفراد والجماعات في حاضر العالم الاسلامي، المرحلة التي شهدت قيام دولتين كبريين متأخرتين في دار الاسلام، هما: الدولة العثمانية في آسية الصغرى (تركية) وفي معظم أنحاء المنطقة العربية، والدولة الصفوية وامتدادها القاجاري في ايران.

ولا شك ان الأهمية تتأتى من جملة من العوامل في مقدمتها:

- أن هاتين الدولتين هما آخر الدول الاسلامية الكبرى التي أعلنت انتسابها الى الشريعة الاسلامية، وان ما نجم عن هذا الاعلان من نتائج على مستوى تنظيم الدولة وتنظيم علاقة هذه الأخيرة بالمسلمين وبالمجتمع عامّةً، كان له تأثير في الصورة التاريخية الموروثة في حاضر المسلمين عن ماضي دولتهم.

- أن هاتين الدولتين شهدتا صراعاً حاداً بينهما من أجل السيطرة والتوسع في مناطق العالم الاسلامي. وقد توسَّلَت كل منهما في تبرير صراعها مع الأخرى الوسائل الايديولوجية المختلفة. وكان على رأس هذه الوسائل التعبئة الدينية، وفقاً لطقوس معينة في ممارسة الشعائر الدينية (الشعائر الصوفية لدى العثمانيين والشعائر الحسينية لدى الصفويين)، ووفقاً

لاجتهادات كلامية وفقهية مذهبية معينة (الإمامية الإثني عشرية لدى الصفويين، والمذهب السني ـ الحنفي لدى العثمانيين)؛ الأمر الذي أعطى لصراع الدولتين السياسي والاقتصادي والاستراتيجي في مناطق العالم الاسلامي صبغة دينية مذهبية، انعكست بدورها على أوضاع عامة المسلمين تشتتاً وتفرقاً واضطهاداً وتصفية. وهذا ما عانى منه سنةُ ايران، وكذلك شيعة البلقان والعراق وسورية ولبنان ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، تاريخ انفجار الصراع بين الدولتين.

ـ إن تزامن هاتين الدولتين مع ما يسميه المؤرخون «بنهضة اوروبا»، وتوسع هذه الأخيرة في العالم على قاعدة حرية التجارة التي يتيحها النظام «الماركنتيلي»، ثم على قاعدة السيطرة على الأسواق الذي تطلبته الثورة الصناعية الأوروبية لاحقاً، هو تزامن خطير، لأنه يطرح الإشكال التاريخي الذي لا يزال يشكل لغزاً وعلامة استفهام كبرى حول العلاقة بين وضعيتين تاريخيتين عالميتين: تقدّم الغرب وتأخر الشرق الاسلامي. ان هذا التزامن يعيد إلى الأذهان التساؤل حول شروط المقاومة ومضمون التقدم ومعناه في مرحلة التشكل التاريخي للعلاقة غير المتكافئة في العلاقات الدولية. وكانت العثمانية والصفوية، محطتين شرقيتين إسلاميتين على طريق هذا التشكل في العلاقة اللامتكافئة.

ـ إن نهاية الدولتين (العثمانية والصفوية ـ القاجارية) في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، تزامنت مع بداية تبلور المشاريع القومية وقيام مشاريع الدول الأقليمية المحدثة في العالمين العربي والاسلامي؛ الأمر الذي أعطى للمشكلات الاقليمية اللاحقة بعداً قومياً في العديد من المناطق الاسلامية وفي معظم الفترات التاريخية اللاحقة حيث كان للصراعات الدولية أثرها في ابراز هذه المشاكل وتوظيفها في الصراعات السياسية القائمة بين الدول الكبرى والجماعات الثقافية، والدول

**الاقليمية الجديدة. وكل هذا كان من شأنه أن يجعل من التاريخ سلاحاً في الصراع الناشب. فتارةً يُفسّر الصراع الصفوي ـ العثماني صراعاً سنياً ـ شيعياً، وتارة يفهم على أنه صراع قومي، فارسي ـ عربي، أو فارسي ـ تركي.**

***

ومن خلال كل هذه المستويات في أهمية الموضوع التاريخي الذي نطرحه، تبرز في المنهج أهمية الاستعادة التاريخية للعلاقة بين السياسة والدين، بين الدولة والدعوة، بين السلطان والفقيه. فمساحة هذه العلاقة تغطي أوجه التقارب أو التعارض بين الطرفين، وأعني أوجه الاستخدام الوظيفي للدين بما هو حالة فقهية يقدّمها فقيه السلطان، أو أوجه معارضة الدين للسلطان بما هو (أي الدين) ثورة سياسية في وجه السلطان، أو حالة انكفاء عن السلطان او اعتزال ونبذٍ له.

إن هذه العلاقة، كان قد عُبِّر عنها بصيغ مختلفة في كتب التاريخ والسياسة والاجتماع. فتارةً استخدمت تعابير العصبية والدعوة كما نرى لدى ابن خلدون، وتارةً الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية كما نرى عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما... كما استخدمت تعابير الحاكمية الالهية، أو الخلافة أو ولاية الفقيه أو نائب الامام، وأثيرت علاقة كل هذه المفاهيم باشكالية الدولة الوضعية الحديثة وكيفية وضع القرار السياسي، كما نرى في النصوص الاسلامية المتأخرة، منذ قيام الحركة الدستورية في كل من تركية وايران، ثم الغاء الخلافة، وصولاً الى نشأة الأحزاب الاسلامية (الحديثة) وقيام الثورة الاسلامية في ايران.

ان حقل هذه العلاقة لا يزال يحمل الكثير من التعقيدات الفكرية والفقهية والسياسية. إن هذه الدراسة لا تندرج تماماً في نطاق المعالجة النظرية أو الفقهية لهذا الحقل الشائك في تاريخ الاسلام والمسلمين، بل نتوخى ـ

مع هذا ـ أن نقدّم المنهج التاريخي في دراستنا لأنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين : التجربـة الصفوية ـ القاجارية في ايران، والتجربة العثمانية في تركيا والبلاد العربية، معطيات مفيدة في فهم مسألة الاختلاف والتنوع والتعدد والصراع بين المسلمين. وذلك في منظور منهجي يتوخى الفهم الموضوعي لتاريخيـة هذا الاختـلاف، وفي منظور مستقبلي يتوخى مقاربة الحقيقة والتطلع الى أفق توحيدي في الهدف والغاية إن شاء الله.

# الفصل الأول

## نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية أو الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية

# الفصل الأول

## نظرة تاريخية في مرحلة ماقبل العثمانية والصفوية أو الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية

منذ تحول الخلافة الى «ملك»، على حد قول معظم الفقهاء ـ وهو قول يستهدف بـالدرجـة الأولى التجربـة الأمويـة في الحكم ـ وحتى بروز السلطنـات في اطار الخـلافة العبـاسية، تـرتسم معالم السلطة في تـاريخ الاسلام في اطارٍ من العلاقة التي يحتل فيها كل من الحيِّز الديني والحيِّز السياسي مكانةً لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر وان تمايزا.

صحيح أن العلاقـة العضويـة بين الحيِّزين، كـان قد أكّـدها النص القرآني والتجربة النبوية، وكذلك الخلافـة الـرّاشـدة عنـد فقهاء السنـة، وصيغة الامامة عند فقهاء الشيعة؛ الأمر الذي جعـل امكان الانفكـاك بين الحيزين أمراً مستحيلاً وفقاً للصيغة المسيحية «ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه». ولكن، وبالرغم من وجود التجربة المثال (الخلافة الـرّاشـدة)، أو تصـور الصورة النموذج (الامامة المعصومة)، واللتين يتحد فيهما الدين والسياسة، فقد فرض الأمر الواقع في تجربة السلطة، حينما حاول الخلفاء العباسيون ادماج مجتمعات اسلامية متنوعة وواسعة في دولة واحدة. لقد فرضت الظروف اشكالاً من التوزع للسلطات الفاعلة، عبر ما سمي في التاريخ الاسلامي «بولايات الأطراف»، أو «وزراء التفويض»، أو «أمراء الاستيلاء»... وكل هذه المراتب السلطوية الناشئة في اطار الخلافة العباسية، شكّلت منافذ المجتمع الاسلامي المتنوع للوصول الى مراكز القرار السلطوي. وسواء أكانت مصادر هذه المنافذ عسكرية أو إدارية أو

قومية أو إقليمية، أم كانت مزيجاً من هذه الاعتبارات والعناصر جميعها؛ فإنها شكّلت تعبيراً تاريخياً لأنماط العلاقة بين الاجتماع الاسلامي والدولة.

ولعلَّ الفترة الزمنية التي عاصرها البويهيون ( 320هـ/ 932م ـ 447هـ/ 1055م) ثم السلاجقة (منذ القرن الخامس وحتى الثامن الهجريين) وهي الفترة التي برزت فيها التحولات في مواقع السلطة بصورة حادَّة، فرضت على الفقهاء اهتماماً نظرياً في مسألة شرعية السلطة وتحديد مراتبها وولاياتها، إمّا من موقع الحفاظ على استمرارية مؤسسة الخلافة وتحديد مراتبها وولاياتها، في مواجهة مواقع السلطات الناشئة (الامارات)، كما نرى بوضوح لدى الماوردي[1] أو من موقع المعارضة لشرعية هذه المؤسسة أو الاستقلال عنها، كما نرى عند فقهاء الامامية في ذلك العصر، كالكليني، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي.

وفي كلتا الحالتين (الدفاع عن مؤسسة الخلافة أو الاستقلال عنها) ينتظم الفقه السياسي وعلم الكلام في حركة الواقع الاجتماعي ـ السياسي، هذا الواقع الذي تجسد على مستوى السلطة ببروز سلطتين أساسيتين متواليتين آنذاك هما: سلطة البويهيين الشيعة، وسلطة السلاجقة السنة.

## البويهيون 320هـ /932م ـ 447هـ / 1055 م) وفقهاء الامامية:

عشية ظهور البويهيين، كان **محمد بن يعقوب الكليني** (توفي 329هـ / 940م) قد قدم للشيعة الامامية (الاثني عشرية) عرضاً فكرياً تميز فيه

---

(1) قارن بذلك: رضوان السيد، مقدمة قوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي، بيروت 1979.

(*) تشمل الفترة هذه جميع فروع السلاجقة، وقد انتهى بعضها قبل القرن الثامن.
راجع تواريخ الحكم لكل من فروع السلاجقة في: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، جـ 1، ص 311 - 324.

المذهب عن مذاهب الزيدية والاسماعيلية والسنية والمعتزلة. وكان ذلك في كتابه التأسيسي «الكافي» الذي استغرق وضعه حوالي العشرين سنة، وضم قسمين كبيرين: الأول في الأصول، والثاني في الفروع.

ولما قامت الأسرة البويهية الشيعية بتأسيس دولتها في فارس بدءًا من عام 934م ، على يد أحمد بن بويه واخويه حسن وعلي والسيطرة على بغداد، شهدت حركة التأليف في مذهب الامامية الاثني عشرية ازدهاراً كبيراً، فقد ظهرت أمهات الكتب الشيعية الإمامية كلّها تقريباً في فترة حكم الأسرة البويهية.

إن أحد أبرز ممثلي هذه الحركة الفكرية هو **محمد بن علي بن بابويه** (توفي 381 هـ/ 991 م). عاش في الري وفي بغداد، محاطاً من السلطان ركن الدولة البويهي برعاية خاصة. ويعتبر كتابه «من لا يحضره الفقيه» أحد الكتب الشيعية التأسيسية الأربعة المعتمدة كمصادر للحديث.

ويليه **الشيخ المفيد** ( توفي 431هـ/ 1023م)، وهو أحد ألمع فقهاء عصره. ويذكر المؤرخون ان الشيخ المفيد كان مدرِّس بغداد في وقته، حيث حضر مجالسه علماء سنيون مرموقون أيضاً. ومن كتبه «الارشاد» الذي يستعيد فيه تاريخ الأئمة الاثني عشر، وكتابه «اوائل المقالات» الذي يضع الفكر الإمامي لأي مواجهة الأفكار الأخرى، فينتقد الأشعري، ويميز بين فكر الامامية وفكر المعتزلة مع ذكره لنقاط الالتقاء.

وتتلمذ على الشيخ المفيد عالمان من علماء الامامية في ذلك العصر، هما: الشريف الرضي وأخوه الشريف المرتضى. وهما من ابناء أبي أحمد الموسوي ( توفي 400هـ/ 1010م) الذي عينه الخليفة العباسي القادر، بناءً على طلبٍ من السلطان البويهي بهاء الدولة، في منصب «كبير قضاة» بغداد.

**ولد الشريف الرضي** ( 359 هـ / 970م ـ 406هـ / 1016م) في بغداد،

ونشأ في جو قريب من وظيفة والده القاضي. و حظي برعاية بهاء الدولة وسلطان الدولة. وتعود شهرته بشكل أساسي الى جمعه «نهج البلاغة» للامام علي.

وأما **الشريف المرتضى** (توفي 436هـ/ 1045م)، فقد ولد في العام 355هـ/ 966م). وفي عام (406هـ/ 1016م)، ورث الوظائف الثلاث التي كان قد شغلها أخوه وهي: نقيب الأشراف، وصاحب ديوان المظالم، وأمير الحج. وفي العام 1026م، الذي اندلعت فيه الاضطرابات الدموية في بغداد، على أثر وفاة السلطان البويهي شرف الدولة، أحرق منزله وقضى بقية سنوات عمره في حالة ترقب للتقدم السلجوقي آنذاك. ومن أهم كتبه «**الأمالي**»، وكتاب «**الشافي**» الذي ينقض فيه نظرية القاضي المعتزلي عبد الجبار، في الإمامة.

ومن ضمن هذه المجموعة الفكرية والفقهية التي ظهرت آنذاك وساهمت في بلورة الفكر الشيعي، يبرز بصورة نافذة العالم أبو جعفر الطوسي، الملقب بشيخ الطائفة، (توفي 460هـ/ 1068م). قدم من طوس، ووصل الى بغداد في العام (408هـ/ 1017م) حيث كان هذا العام، اكثر الأعوام اضطراباً في تاريخ الخلافة. درس أولاً على الشيخ المفيد، ثم بعد وفاة هذا الأخير، درس على الشريف المرتضى، وعلى أثر وصول السلاجقة إلى بغداد والاضطرابات التي عصفت بالمدينة، حدث أن أحرق منزله ومكتبته في الكرخ، فانسحب الى النجف حيث أمضى بقية حياته.

ويعتبر الطوسي من بين كبار فقهاء وفلاسفة الامامية. فكتابه «الاستبصار» في الحديث، وكتابه «تهذيب الأحكام» يكملان سلسلة أمهات الكتب الحديثية الأربعة لدى الامامية. ومع الطوسي ينتهي عهد الازدهار - الأول في نهضة الفكر الشيعي وتبلوره على مستوى الكلام والفقه وعلم

الأصول، بانتظار انطلاقة جديدة في العهد الايلخاني على يد المحقق الحلي والعلاّمة الحلي[1].

***

والسؤال: كيف نفهم طبيعة العلاقة بين هذه النهضة الفكرية الشيعية وبين حكم الأسرة البويهية الشيعية؟ هل ثمة تبرير فقهي شيعي لشرعية هذا الحكم؟

من زاوية النظرة الشيعية الاثني عشرية للامامة لا نلاحظ لدى فقهاء هذا العصر اهتماماً فقهياً مباشراً بمسألة شرعية السلطة القائمة. فبعد غيبة الامام الثاني عشر محمد بن حسن العسكري في العام ( 260هـ/ 874م) العام الذي توفي فيه الامام الحادي عشر، ارتكزت الأدبيات الشيعية الامامية على جمع أحاديث الرسول والأئمة الاثني عشر باعتبارها نصوصاً مكملة للسنة النبوية، كما تناولت الجوانب الكلامية والفلسفية والأصولية التي تعطي لتجربة تيار علوي من تيارات الحزب العلوي الواسع والمتنوع منذ تجربة الامام الأول (علي بن أبي طالب) وحتى تجربة الامام الحادي عشر (حسن العسكري)، اطاراً كلامياً وفقهياً متكاملاً في سماته وخصائصه المذهبية. ومع غيبة الامام الثاني عشر (محمد المهدي) بقي منصب الامام الشرعي أو المعصوم هدفاً منتظراً في التاريخ وموضوعاً ايمانياً يدخل في أصول العقيدة[2].

ولعلَّ أهم ما تُعبّر عنه تلك النهضة الفكرية الشيعية في العهد البويهي هو ما يشدد عليه محمد باقر الصدر في تأريخه لنشأة علم أصول الفقه حيث يعتبر ـ تأسيساً على المعتقد الشيعي ـ أن «تأخر علم الأصول تاريخياً لم ينتج

---

(1) اعتمدنا في هذه النبذات التاريخية لسيرة فقهاء الشيعة على:

H. Laoust, **Les Shismes dans l'Islam** P. 181 - 183.

(2) قارن: عبد الله فياض، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، بيروت 1975، ص 73 - 85.

فقط عن ارتباطه بتطور الفكر الفقهي ونمو الاستنباط، بل هو ناتج أيضاً عن طبيعة الحاجة الى علم الأصول. فانها حاجة تاريخية توجد وتشتد تبعاً لمدى الابتعاد عن عصر النصوص»[3] .

والابتعاد عن عصر النصوص يقصد به الابتعاد زمنياً عن عصر الائمة الاثني عشر. والمسافة الزمنية بين «عصر النص» وبين العصر الذي بدأت فيه تلك النهضة الشيعية مع فقهاء العصر البويهي، هي المسافة الـزمنية التي أوجبت تلك «الحاجة التاريخية». «فدخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف، فألف الشيخ المفيد (توفي 413هـ) كتاباً في الأصول... وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى (توفي 436هـ) فواصل تنمية الخط الأصولي، وأفرد لعلم الأصول كتاباً مـوسعاً نسبياً سماه «الذريعة»... وكتب الفقيـه المجـدد الطوسي (تـوفي 460 هـ) كتـابـاً في الأصـول بـاسم «العـدة في الأصول»، وانتقل علم الأصول على يده الى دور جديد من النضج الفكري، كما انتقل الفقه أيضاً الى مستوى ارفع من التفريع والتوسع»[4].

ولم يقتصر التأليف على علم الأصول «فقام في هذا العصر الى صف البحث الأصولي عمل واسع النطاق في جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)، ودمج المجاميع الصغيرة في موسوعات كبيرة»[5]. ويخلص محمد باقر الصدر الى الاستنتاج من هذا السياق: «فما أن انتهى ذلك العصر حتى حصل الفكر العلمي الامامي على مصادر اربعة موسعة للحديـث هي: «الكافي» للكليني، و«من لا يحضره الفقيه» للصدوق محمـد بن علي بن الحسين بن بابويه، وكتابا «التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ الطوسي»[6].

---

(3) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص54.

(4) المرجع نفسه، ص 55 - 56.

(5) المرجع نفسه، ص 56.

(6) المرجع نفسه، ص 56.

ويمكن أن نستنتج أن الانجاز الذي تحقق على يد الطوسي في مجالي الفقه وعلم الأصول، وهو الانجاز الذي مهّدت لـه بحوث الشيـخ المفيد والسيد المرتضى، هو أحد أهم معالم النهضة الفكرية للفرقة الامامية في العصر البويهي. ولا نرى علاقةً بين هذا التجديد الأصولي والفقهي الامامي من جهة، وبين شرعية السلطة التي تطرحها الإمارة البويهية كما سنرى. ذلك أن التحدّيات التاريخية التي واجهتها الامامية أخذت في العصر البويهي شكلاً ومجرىً مختلفين عما كانت عليه في العهد الأموي والعهود العبّاسية الأولى. فبعد أن كان القمع الأموي المباشر، والاستئثار العباسي بالسلطة (بعد أن استبعد الحزب العلوي الذي قامت على أكتافه الثورة الهاشمية)، هما السمتان اللتان ميّزتا طبيعة العلاقة بين الخليفة الأموي ثم العبّاسي وبين «أئمة أهل البيت»[7]، تـمتع الشيعة في العصر البويهي بـأجواء كبيـرة من الحرية، كما حظي فقهاؤهم وكتابهم بالتشجيع والدعـم الملحوظين. فـاذا كان عصر التنكيل والملاحقة والاغتيال قد انتهى مع دخول البويهيين الشيعة الى بغداد، وانتهت معه التحدّيات السياسية والأمنية التي كانت تدفع الشيعة الى التقية أو المسالمة أحيانـاً (كما هي حـال الاثني عشريـة) أو الى رفع السيف (كما هي حال الزيدية)، أو الى السرية ـ الباطنية الثورية (كما هي حال فرق الاسماعيلية)، فإن الشكل الجديد للتحدي في ظل العهد البويهي كان تحدياً علمياً وفكرياً للمذهب والمقالة والمدرسة. فمـا يسميه محمد باقر الصدر «حاجة تاريخية» بعد الغيبة، هـي تلك الحاجة التي عبّر عنها الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب «العدة» حين يقول: «سألتم ايدكم اللّٰه إملاء مختصر في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا، فإن من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته أصولهم. . وقلتم: ان هذا فن من العلم

---

(7) راجع حول تاريخ المحن التي مرّ بها أئمة أهل البيت في تجاربهم مع الخلفاء الأمويين ثم العباسيين في: سميرة الليثي، **جهاد الشيعة**، بيروت 1975.

**لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون احكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فانما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالماً»**[8].

ويعبّر الشيخ الطوسي أيضاً في كتابه «المبسوط» عن هذا التحدي الذي يواجه الفقه الشيعي فيقول «اني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين الى علم الفروع، يستخفون بفقه اصحابنا الامامية وينسبونهم الى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون: انهم أهل حشد ومناقضة، وان من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له الى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا...»[9].

وبعد ان يفنّد الطوسي خطأ هذا الرأي يعبِّر عن تصميمه على تأليف كتاب فقهي جامع في موضوعاته وجديد في منهجه، يقول: «وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى اتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأني الى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار اليه، بل لهم مختصرات»[10].

اذن، لم يرتبط الانتاج الشيعي في جوانبه الأصولية والفقهية والكلامية في العهد البويهي، وهو انتاج تأسيسي في تكوين المذهب على مستوى المقالة، بمشروعية الأمير أو السلطان البويهي أو شرعيته. بل ان اجواء الحرية، ومواقف الدعم التي حظي بها فقهاء الشيعة من قبل السلاطين

---

(8) الطوسي، كتاب «العدة»، ورد: في محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص 57.
(9) في المرجع نفسه، ص 58.
(10) في المرجع نفسه، ص 59.

البويهيين كما قلنا، شجعت هذه الاستجابة الفكرية الجديدة وسمحت بها. ولم تطرح هذه العلاقة الايجابية على فقهاء الشيعة آنذاك اعترافاً صريحاً بشرعية السلطة القائمة. انه نوع من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياسي اسلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هؤلاء بمجال التدريس الذي دُعِّمت مؤسساته وشجعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في غالب الأحيان.

أما من جهة السلاطين البويهيين، فانهم لم يطرحوا، بدورهم، أبداً مسألة شرعية الخلافة العباسية السنية، وامكان استبدال خليفة علوي شيعي بها. فمذهبهم الشيعي لم يستتبع تغييراً في مفهوم الخلافة وواقعها كما آلت اليه في عصرهم. فقد دخلوا دار الخلافة، وكان «أمير الأمراء» صاحب الحول والطول، قد انتزع من الخليفة معظم صلاحياته، فاستكمل الأمير البويهي انتزاع ما تبقى من هذه الصلاحيات، حتى أضحى الخليفة شبه موظف لدى الأمير البويهي المقيم في بغداد. ذلك «أنه من أصل عشرة أمراء توالوا على حكم فارس طوال العهد البويهي فان ستة منهم جمعوا بين امارتهم في فارس وملكهم في العراق. وهم عضد الدولة، مشرف الدولة، سلطان الدولة، وأبو كاليجار. بالاضافة الى صمصام الدولة الذي حكم المنطقتين بشكل مستقل دون ان يجمع بينهما في نفس الوقت»[11].

«وكانت القاعدة العامة التي حكمت علاقات الأمراء البويهيين بالخليفة هي ان يكون أمير العراق، صاحب العلاقة المباشرة مع الخليفة هو الصلة ما بين باقي الأمراء البويهيين والخلافة»[12].

وهكذا ، فان السلطة توزّعت في العصر البويهي بين محاور ثلاثة:
1 ـ أمير الأمراء البويهي الذي جمع بيده كل الصلاحيات الفعلية التي

---

(11) حسن منيمنة، **تاريخ الدولة البويهية**، ص 182.
(12) المرجع نفسه، ص 182.

تقتضيها العملية السياسية في الحكم.

٢ ـ الخليفة العبّاسي الذي لا زال يمثل بحكم استمرارية الخلافة رمزاً معنوياً لوحدة الأمة، فأبقي عليه لمنح العهد للأمير البهويهي.

٣ ـ الفقهاء الذين انيطت بهم مناصب القضاء ومراكز التعليم.

وهذه الصورة العلائقية (خليفة/سلطـان) تعبر عن معادلة فعلية في واقع العلاقات بين القوى السياسية آنذاك. ويعبر عنها نصّان نموذجيان صدرا عن الخليفة المطيع. الأول، هو عهد الخليفة في تولية عضد الدولة: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري»[13].

والثاني، هو تبرير لقعود الخليفة عن الجهاد والغزو، اذ يقول: «الغزو يلزمني اذا كانت الدنيا في يدي، وإليّ تدبير الأمور والرجال. وأما الآن وليس لي منها إلاّ القوت القاصر عن كفافي في أيديكم وايدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وانما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فان احببتم ان اعتزل، اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كله»[14].

والسؤال: اذا كان امر الخلافة قد تقهقر الى هذه الدرجة من الوهن والضعف والى حد استعداد الخليفة العباسي ان يتنازل عن خلافته طائعاً، فلماذا استنكف الأمراء البويهيون عن هذا الأمر؟.

يروي المؤرخون «أن معز الدولة بعد دخوله بغداد، فكّر بالقضاء على الخلافة العباسية وأن يستبدل بالعباسي علوياً. لكن بعض أصحابه وخواصه

---

(13) في المرجع نفسه، ص 187، عن مسكويه، جـ 2، ص 418.

(14) في المرجع نفسه، ص 187، عن مسكويه، جـ 2، ص 307.

نهوه عن ذلك بشدّة قائلين له: «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم يفتله لقتلوه مستحلين دمه. فإذا أجلست بعض العلويين خليفةً كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه[15]».

ودلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني، أو العقائدي المذهبي عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الأخير كان سياسياً صرفاً. والسياسة هنا تحمل معناها السلطاني المباشر، اي انها تحمل جملة الاعتبارات التي تقوم عليها الدولة الدنيوية، والتي سيدعوها ابن خلدون فيما بعد «دولة العصبية» ذات « الوازع السلطاني والعصباني » وذات « الصبغة الدينية »[16].

«والصبغة الدينية» في الحالة السلطانية البويهية تعبر عن نفسها في اتجاهين قاما بدور وظيفي في تدعيم السلطان: .

1 ـ اتجاه الابقاء على الخلاقة السنية، كحالة رمزية ومعنوية وتوحيدية للأمة والجماعة والدار.

2 ـ اتجاه تعزيز دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف.

ويبرز دور فقهاء الإمامية في ظل الزعيم البويهي الشيعي، لا في تبرير شرعية هذا السطان من الوجهة العقائدية، بل في حركة انتقالهم من حيِّز المجال السياسي الديني حيث كان يتطابق الجانبان في احتمال قيام امام شرعي معصوم (قبل الغيبة)، الى حيِّز علم الكلام، وجمع الحديث حيث يجري السجال التاريخي حول أحقية علي في الامامة، وحول كون الامامة،

---

(15) في المرجع نفسه، ص 184، عن ابن الأثير، جـ6، ص 315.
(16) ابن خلدون، المقدّمة، دار التراث العربي ـ بيروت، ص 158.

ركناً من اركان الاسلام، وحول عصمة الامام. . . أي حول الأسس التكوينية النظرية لمعتقد الشيعة الامامية.

هذا الانتقال من حيز الفعل السياسي الذي كان يخشاه الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون الأوائل في مواقف ائمة أهل البيت وفقهائهم، الى حيز صياغة النظرية الشيعية الامامية انطلاقاً من معتقد «الغيبة»، كان في أساس انتاج الأدبيات الشيعية الامامية التأسيسية. وهذه الأدبيات اهتمت بمسألة شرعية السلطة في الماضي، ولكن دون أن تعير اهتماماً لمسألة هذه الشرعية في الواقع الراهن، أي في الواقع السلطاني البويهي وعلاقة هذا الأخير بالخلافة القائمة.[17] وهذا جانب، ان لم يكن يفيد في تبرير شرعية السلطان، فانه في مطلق الأحوال لا يزعجه، لأنه يجنبه على الأقل احتمال قيام امام بالسيف مدعوم «بحق شرعي» يسبغه الفقهاء عليه. والحركات الثورية الشيعية في الماضي، تشهد على هذا الاحتمال. ولا شك أن نص ابن الاثير عن رأي الذين نصحوا معز الدولة البويهي بالابقاء على الخليفة العباسي وبعدم تعيين خليفة علوي يعبِّر تعبيراً مباشراً عن هذه الفرضية.

## الموقف السني: الماوردي (364هـ/ 974م ـ 450هـ/ 1058م)

ولكن ما كان موقف الفقهاء السنة من هذا الإشكال؟ ان ابقاء السلاطين البويهيين على الخلافة العباسية، رغم عدم اعتقادهم بشرعيتها من وجهة نظرهم المذهبية، كان يفسِّره حرص هؤلاء على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت لا تزال تملكه مؤسسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السنة. من هنا كانت مراسم التبجيل والاحترام التي كان يظهرها في العلن، الأمراء البويهيون أمام الخليفة. وقول الخليفة المطيع «وإنما لكم

(17) راجع ملخصاً عن آراء فقهاء الإمامية في ذاك العصر (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الطوسي. . .) في: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية، مرجع سابق.

مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم»، انما ينم عن حقيقة هذا الاستخدام الوظيفي لشرعية مؤسسة الخلافة أمام الناس.

ولقد كان الفكر الفقهي السني واعياً لهذا الاشكال وأهميته. فاذا كانت مؤسسة الخلافة لا تزال هي «مصدر الشرعية» لأمراء الاستيلاء والمتغلبين في المركز والأطراف، فان المهمـة تصبح في الدفاع عن هذه المؤسسة، والعمل على تقويتها امام السلاطين والأمراء، ودون تنكر لـلأمر الـواقع او اغفـال للمستجدات الطارئة على مستوى مؤسسات الدولة وأهلها واشكال تنظيمها، وأوجـه وسبل تـدبرهـا لأحوال المجتمـع عبر الـوزراء وامـراء الاستيـلاء، والوسائط الأخرى للسلطة، كالحسبة والنقابة والشرطة وغيرها.

وأبرز من تصدّى لهذه المهمّات من فقهاء السنة في العهد البويهي هو **ابو الحسن الماوردي الشافعي** «(364هـ/ 974م ـ 450هـ/ 1058م).

**ومواقف الماوردي** ، كما آراؤه في مؤلفاته العديدة، هي محاولات للتـوفيق بين حـالـة الأحيـاء السني التي بـدأت بـالتعبيـر عن نفسهـا في محاولات الخليفتين اللذين عاصرهما المـاوردي في بغداد وهمـا: القادر بالله ( 381هـ/ 422)، والقائم بـأمر الله ( 422هـ/ 467هـ )، على ممـارسة بعض صـلاحياتهمـا في الخلافـة، وبين واقـع الأمـر في السلطة الفعليـة وكما يتمثل في واقع الأمراء المستولين على مراكز القرار في الجيش والوزارة وبقية الولايات. فقد كـان هذا شـأن الأمراء البويهيين الديلـم الشيعـة، وسيكون شأن الأمراء الأتراك السلاجقة السنة الذين دخلوا بغداد وقضوا على الامارة البويهية قبل موت الماوردي بسنـوات ثلاث أي في العـام 447 هـ/ 1056م.

ونـظريات المـاوردي في الدفـاع عن الخلافـة، كمؤسسة تـاريخيـة ضرورية لاستمرار وحدة الأمة، وفي «عقلنة» الامـارة (السلطنة الجـديدة)

لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في شرعية إسلامية[18]، هي ما تجعل منه فقيهاً سياسياً تعدَّى دوره الفقهاء العاديين الذين عملوا في القضاء والتدريس. فبالاضافة الى حمله لقب «أقضى القضاة»، كان جزءاً من العملية السياسية الكبيرة التي تدور بين الخليفة والسلاطين. ولا شك أن مؤلفاته كانت من جهة تعبيراً عن هذه الممارسة السياسية في أعلى مستوياتها، وكانت من جهة أخرى، تعبيراً عن استيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الاسلامية. فكتابه «الأحكام السلطانية» يعتبر الخلفية النظرية المسوغة لسياسة الاحياء السني التي بدأت مع الخليفة القادر، واستمرّت مع ابنه القائم[19]. فعلى المستوى النظري كان الخليفة القادر قد أكّد عبر رسائل أعلنها الى الأمة تمسكه بالفكر السني كخط مستقل عن الاسماعيلية الفاطمية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة[20]. وعلى المستوى العملي حاول الخليفة ان يقاوم تجاوزات السلطان البويهي مشرف الدولة، كما بادر الى التحكيم في النزاع بين الأميرين البويهيين أبي كاليجار، وجلال الدولة، تأكيداً لدوره التوازني والتوحيدي[21].

وفي أيام الخليفة القائم تتابعت المواقف الممانعة لطلبات السلاطين البويهيين[22]. وكان للماوردي دور أكيد في هذه الممانعة. ومن أبرز ما يروى

---

(18) تبرز أبحاث الدكتور رضوان السيد في معالجة هذه الفرضية وبلورتها أساسية ورائدة في مجال التاريخ النقدي والتحليلي لتاريخ الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، سواء في تحقيقه ودراسته لكتب الماوردي: ومن بينها: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، ط 1 1979، **وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، بيروت، 1987؛ أو في أبحاثه المتفرقة، ومن بينها: «الدين والدولة: اشكالية الوعي التاريخي» **الحوار**، العدد 6 بيروت 1987.

(19) رضوان السيد، مقدّمة: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، ص 64.

(20) المرجع نفسه، ص 50، 51، و 65 و 71 و 74.

(21) المرجع نفسه، ص 73 - 74.

(22) راجع أمثلة عن ذلك في المرجع نفسه، ص 76 - 85.

عنه رفضه أن يفتي في جواز منح الخليفة للسلطان جلال الدولة، لقب «ملك الملوك» (شاهنشاه)، على الرغم من افتاء أكثرية الفقهاء آنذاك بذلك، وعلى الرغم من الصداقة التي كانت تربطه بجلال الدولة[23].

ولا بد من الملاحظة هنا، أن هـذه المقاومـة كانت تـأتي في سياق سياسي لميزان قوى كان يـأخذ بـالتغير في المنـاطق الشرقيـة ضد النفـوذ البويهي. فمن جهة كانت انتصارات السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي السني (توفي 421هـ) باتجاه الهند، ثم باتجاه البويهيين في الري وأصفهان، وبعد ذلك كانت بدايات الزحف السلجوقي المؤلّف من قبائل تركمانية بقيادة طغرل بك واخيه داوود ولدي سلجـوق، على خراسان، ونيسابـور ومرو، وجرجان، وطبرستان وهمذان، حيث تم القضاء على الغزنويين والبويهيين في ايران.

في عام (434هـ) كان السلاجقة قد استولوا على بلاد فـارس. وفي العام 447 هـ/ 1055 م كان طغرل بك يدخل بغداد ليضع النهاية للإمارة البويهية فيها. وفي هذا يقول كلود كاهن «وبعد احتلاله ايران، كان في بغداد ذاتها أناس ـ وعلى رأسهم ـ ابن المسلمة ـ وزير الخليفة، يتوقون إلى عقد اتفاق يمكّن الخليفة من أن يستعيد بعض صلاحياته القديمة تحت حماية هي على كل حال من أهل السنة، وهي أقدر على توطيد الأمن والنـظام مما فعـل آخر البويهيين»[24].

ولم يكن الفقيه الماوردي غائباً عن هذا الحدث. فقد أوفده الخليفة، قبل دخول السلطان السلجوقي طغرل بك إلى بغداد، إلى هذا الأخير في سفارة كان الهدف منها أحد أمرين أو كلاهما معاً: استمالـة السلطان، أو

---

(23) المرجع نفسه، ص 79.

(24) كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدر الدين القاسم، ط 2، 1977، ص 240.

التوسط بين البويهيين في داخل بغداد، والسلاجقة الـذين يطرقـون أبواب المدينة[25].

ومهما يكن من أمر، فإن منطق الأحداث واحتمالات واقعات الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، كانت تؤكد ما كان يذهب إليه الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» حول بروز «امراء الاستيلاء». فسواء تعلّق الأمر بالسلاطين البويهيين الشيعة حيث كتب الماوردي كتابه في ظِلِّهم، أو تعلَّق الأمـر بسلاطين سنيين كمحمـود بن سبكتكين الغـزنـوي أو بـطغـرل بـك السلجوقي، فإن الظاهرة السياسية تبقى واحدة. وهي الظاهرة التي نظَّر لها المـاوردي واجتهد في إظهـار شرعيتهـا في صيغة فقهيـة، والتي اكتسبت استمراريتها التاريخية عبر الدور البويهي أولاً ثم عبر الـدور الذي سيضطلع به السلاجقة خلال الحقبة اللاحقة، وأخيراً عبر هذا النموذج «للدولة السلطانية» الذي سيترك معالمه وآثاره في صور الدول السلطانية المتعاقبة. ففي صورة هذا النموذج تتشابه العصبيتان الحاملتان لمشروع السلطنة، سواء كانت هذه السلطنة بويهية شيعية، أو سلجوقية ـ سنية. فثمة دلالة كبيرة أن يكون الماوردي نتاجاً لتجربة الأمـارة البويهية الشيعية في علاقتها بالخلافة السنية ـ العباسية، وان يكون هذا النتاج في الوقت نفسه المنطلق النظري لتجربة السلطنة السلجوقية فيما بعد.

إن قراءةً للنص الذي يتحدّث فيه الماوردي عن إمارة الاستيلاء تجعلنا نستنتج ان شرعية المشروع السلطاني وإن تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكّد عليهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان، فإنما ترتبط هنـا اضطراراً بمهام للسلطان، وبدونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفـة. يقول: «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي ان يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون

(25) قارن: رضوان السيد، مرجع سابق، ص 81 - 82.

الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز ان يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[26]

* * *

## السلاجقة ونظام الملك والغزّالي:

عشية ظهور السلاجقة (القرن الخامس الهجري)، كان العالم الإسلامي مقسماً إلى عدة دول أسرية، تتوزع في كل من مصر وأفريقية واسبانيا، كما أن أقاليم شمالي الشام والجزيرة كانت قد انتقلت إلى عدد من الأمراء العرب؛ وتقسمت ايران بين ملوك آل بويه إلى حكومات متعددة، إلى جانب سلالات أخرى تتقاتل فيما بينها.

في هذا الوقت كان السلاجقة وهم جماعات من القبائل التركية المقاتلة الموحَّدة عسكرياً، يزحفون في سيرهم قاهرين هذه الدول الأسرية القائمة في كلٍ من ايران والجزيرة وسورية والأناضول. وكانت النتيجة لزحفهم الذي كانت تحركه عصبية قبلية ـ سياسية قوية، وحمية دينية حديثة العهد «أن سيطروا على البلاد الإسلامية في آسية من الحدود الغربية لبلاد الأفغان حتى البحر الأبيض المتوسط ليعاودوا جمعها مرَّة أخرى في يد حاكم واحد»[27]. هذا إلى جانب تصدّيهم ومواجهتهم للقوى الخارجية الغازية من بيزنطيين وصليبيين ومغول، الأمر الذي رفع من شأنهم في نظر المسلمين

---

(26) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط 3، مصر 1973، ص 33.

(27) ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، جـ 1، ص 311 - 312.

إلى مستوى من التقدير ظهر أثره في الموقع العظيم الذي احتلوه في الذّاكرة والصورة التاريخيتين اللتين تزخر بهما نصوص التاريخ الإسلامي[28].

ويُعزىٰ نجاح السلاجقة في بناء دولة مركزية واسعة، انطلاقاً من إيران إلى الدور الذي قام به احد وزرائهم الكبار من الإيرانيين، **نظام الملك**، الذي كان وزيراً للسلطان ألب ارسلان ( 455 ـ 465هـ )، ثم وصياً على ابنه ملكشاه ( 465 ـ 485هـ )، ووزيراً له لمدة ثلاثين سنة تقريباً.

وإذ نتوقف عند هذا الحدث، نشير إلى أهمية الدور البنائي الذي يعزوه المؤرخون إلى نظام الملك. فهذا الأخير كان مركزاً لالتقاء ثلاثة تيارات وقوى فكرية وسياسية:

1 ـ القوة العسكرية التي تمثلها العصبية السلجوقية الموحدة للقبائل التركية المقاتلة، فقد شكّلت هذه الأخيرة الأداة العسكرية للسلطنة في مواجهاتها الداخلية والخارجية.

2 ـ الإرث الإداري المؤسساتي الإيراني في تنظيم الدولة وإدارتها، وقيادتها. ويبرز هذا في تدابير هذا الوزير وسياسته. ولعلّ هذا ما يدفع أحد الباحثين الإيرانيين اليوم إلى اعتبار نظام الملك «علماً إيرانياً»، من وجهة قومية إيرانية، فيقول: «وقد كان الخواجة نظام الملك احد تلك الشخصيات البارزة والقوية التي نشأت في تلك البيئة (البيئة الإيرانية)، وقد أفاد من قدرة السلاجقة على الإطاحة بأنظمة ملوك الطوائف التي كانت تتحكّم في مناطق واسعة من الممالك الإسلامية. . . **وكان سبباً في إيجاد حكومة مركزية مطلقة واحدة تتصرّف بهذه الممتلكات الوسيعة وتحكمها من إيران**. وقد لقيت خطة هذا الخواجة العظيم في تاريخ الإسلام السياسي أهمية. فقد حض السلاجقة الحديثي الإسلام

(28) المرجع نفسه، ص 312.

**على التمسك بأهداب الشريعة والمحافظة عليها من ناحية، ومن ناحية أخرى ربطهم بآداب الإدارة الأميرية وقواعد حكم الولاة الإيرانيين السابقين»**[29].

3 ـ نظريات الماوردي السياسية من زاوية شرعيتها الفقهية والإسلامية، ومن حيث كونها مرجعية نظرية للدولة المحدثة التي يؤسسها نظام الملك في ظل الاستمرارية التاريخية لمؤسسة الخلافة، أي في ظل الايديولوجيا السائدة عن وحدة الأمة والدولة، وبواسطة أداة سلطانية قوية توظف هذا الفكر السائد في خدمة «الأحكام السلطانية»، أي في خدمة الأمر الواقع.

ومن هذا المنظور، يرى أحد المستشرقين في دراسته لكتاب «سياستنامه» ضرورة لدراسة تأثيرات الماوردي في هذا الكتاب؛ فيقول: «إن هذه الدراسة تفرض ضرورتها بصورة أقوى إذا عرفنا أن نظام الملك الذي ولد عام 1018م معاصر من معاصري الماردوي الأصغر منه سناً، وانه حصل على تعليمه لدى فقيه شافعي في نيسابور، أي في الوسط الذي كان واقعاً في السابق تحت تأثير الماوردي، وأنه من المحتمل أن يكون تلميذاً غير مباشر من تلاميذه... وعند البحث عن آثار تعاليم الماوردي الدستورية في سياستنامه، لا بد من الانتباه إلى ان نظام الملك كان رجل دولة عملياً، وانه كان يستخدم بطريقةٍ «عملية» فكرة استمرارية سيادة الخلافة على الوضع القائم بين يديه نتيجة التطور التاريخي، أي على مملكة سلجوقية تحكمها

---

(29) نور الله كسائي، «خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية»، مجلة الثقافة الإسلامية دمشق، العدد 6 1986، ص 89.

راجع أيضاً حول التأثيرات السّاسانية في كتاب «سياستنامه»: أحمد لواساني، كتاب سير الملوك المعروف «بسياستنامه»، أطروحة غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت 1979، ص 67.

أسرة مالكة تركية تسلمت زمام الحكم بقوة السيف وبأس السيادة»[30].

وكانت إحدى أدوات التوحد الفكري والثقافي الأساسية في المجتمع الإسلامي الذي يسوده نطاق الدولة القائمة هي المدارس والجامعات الكثيرة التي أسّسها نظام الملك في مراكز ولايات الدولة، وعيَّن فيها كبار العلماء والفقهاء والمدرّسين من أهل السنّة، ولا سيّما من أتباع المذهب الشافعي الذي كان نظام الملك من دعاته، في حين كان السلاطين السلاجقة من الأحناف. ونال هؤلاء الأساتذة أفضل التقدير وأعلى الرتب والمراتب المادية والمعنوية[31].

وكما كانت الفترة البويهية في العراق وإيران فترة ازدهار الفكر الشيعي الإمامي، شهد العصر السلجوقي قمة نمو الفكر السنّي الذي وجد بدوره في بيئة نظام الملك بعضاً من ألمع فقهائه ورموزه. ومن بين هؤلاء:

ـ **أبو المعالي الجويني (توفي 478هـ/ 1085م)**، الذي كان شافعياً، فاضطر أن يترك نيسابور إلى مكة والمدينة على أثر فتنة قامت بين الشافعية والحنفية في ظل وزارة سلف نظام الملك، الوزير عميد الملك الكندري الحنفي، الذي اضطهد الشافعيين. فلم يكن من نظام الملك إلاّ أن أعاد الاعتبار للشافعية واستدعى الإمام الجويني وأسّس له المدرسة النظامية في نيسابور، حيث كلفه برئاستها والتدريس فيها، وقد أهدى الجويني أحد كتبه «الرسالة النظامية» إلى نظام الملك.

---

(30) كارل فريدريش ڤون شو فنكن: «المضمون الخالد لكتاب نظام الملك في السياسة» ترجمة محمد علي حشيشو، ص 29.

(31) خصّ نظام الملك جزءاً من كتابه (سياستنامه) لبيان مثالب الشيعة والباطنية، كما «أسّس المدارس النظامية لكي يجابه بها الجامع الأزهر في القاهرة الذي عدّ مركزاً فعّالاً وعلمياً وإعلامياً للمذهب الفاطمي». قارن بذلك: نور الله كسائي، «نظام الملك والمدارس النظامية»، مرجع سابق، ص 91.

ـ **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: (توفي 505 هـ/ 1111 م)**، ولد في طوس (450 هـ/ 1058 م)، ودرس في نيسابور على أبي المعالي الجويني، ودخل الحياة العامة في خدمة نظام الملك. وفي عام (484 هـ/ 1091 م) العام الذي رافق فيه ملكشاه إلى بغداد، قام الغزالي بالتدريس في نظامية بغداد حيث قدَّم دروساً مركزة في الفقه الشافعي حضرها عدد من فقهاء العاصمة.

وكان لمقتل نظام الملك على يد أحد فدائيي قلعة ألموت (من الباطنية الإسماعيلية) تأثير على الغزالي. فترك بغداد في العام ( 488هـ/ 1095م ) إلى دمشق، ثم إلى مكة للقيام بمناسك الحج، ثم إلى القدس والخليل، فبغداد ليستقر في طوس مسقط رأسه محاطاً بحلقة من المريدين الذين يتحلقون حول استاذ هو فقيه ومتكلّم وصوفي. وفي عام 499 / 1105 (زمن الوزير فخر الملك) كلف بالتدريس في نظامية نيسابور. وفي العام التالي اغتال «باطني» الوزير فخر الملك. وبعد سنوات ثلاث انسحب الغزالي من جديد إلى طوس ليتوفاه الله في العام ( 505هـ/ 1111م ).

وتُقَدّم أفكار الغزالي وحياته نموذجاً لعلاقة غنية ومعقدة قامت بين الفقيه العالِم والسلطان الحاكم. ولا يمكن فصل هذه التجربة في العلاقة عن سياق الأفكار والآراء حيال السلطة والفرق الدينية والمعتقد الإيماني.

فالغزالي هو أولاً فقيه، قدّم للمذهب الشافعي كتاباً في الأصول هو «المستصفى» وضعه في أواخر حياته، وفيه استعاد المبادىء الأساسية للمدرسة الشافعية في علم الأصول مشدّداً على أولوية القرآن والسنّة والإجماع، وقابلاً بالقياس، ولكن دون الاستحسان الذي يقول به الحنفيون ودون الاستصلاح الذي يقول به المالكيون. وهو في هذا المجال ينظر إلى الفقه من زاوية نظره كصوفي. فالحالة الصوفية مكمّلة للعبادات وهي التي تعطي للتقوى بُعدها الإيماني والروحي.

والغزالي أيضاً «متكلّم» في العقيدة، والفكر السني يدين له في هذا

المجال بكتب هامّة وأساسية أهمها «الاقتصاد في الاعتقاد». وهو يقدّم لعلم الكلام نقداً من حيث ان هذا العلم لا ينجح عبر طرائقه في الجدل والمنطق في الوصول إلى الحقيقة الدينية[32].

والغزالي صوفي أخيراً، ولكنه يبقى صوفياً في إطار معطيات الشريعة، فهو ضد مبدأ الحلول بكل أشكاله، وضد الإباحة التي قد يوصل لها «حب اللَّه» عندما يفهم انه إعفاء من ضوابط الشريعة[33].

ووفقاً لهذا التوازن بين قطاعات المعرفة الفقهية والكلامية والصوفية، يقدّم الغزالي نقده للإسماعيلية والفلسفة الباطنية التي قد تقسّم الأمة ـ وفقاً لرأيه ـ وتؤدي إلى البدع، ليصل إلى اعتبار الوحي النبوي المصدر الأساسي للحقيقة الدينية من أجل التوحيد. ويصبح الدين كما يفهمه الغزالي قبولاً بالقرآن والسنة في حالة من التسليم والتصديق على أساس الفطرة. وكل طرح كلامي وفلسفي لمسائل العقيدة أمام العامة لإدخال هؤلاء في مسائل الخلاف، من شأنه أن يشوّش إيمانهم ويفسده. عدا ان المعرفة العقلية تبقى عاجزة عن الوصول إلى الحقيقة. إن المعرفة بواسطة القلب هي التي تقود إلى الإلهام والكشف[34].

وعندما يطرح الغزالي مسائل الاختلاف في ممارسة العبادات والمعاملات في مجال الفقه، فإنه يرى ان الاختلافات في الأحكام على مستوى التفاصيل بين شتى المدارس الفقهية هي ثانوية. لأن الأحكام هي خطوات أولى على طريق التطهر الداخلي. ويجب ان تستكمل بالأخلاق التي تقتضي قبل كل شيء السعي إلى مرضاة اللَّه وعبادته. ولذلك فإن كتابه «إحياء علوم الدين» لم يهدف إلى عزل الفقه، بل إلى تتويجه، وليبرهن أن

---

(32) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت 1969، ص 72 - 75.

(33) الغزّالي، **المنقذ من الضلال**، ط 5، مصر، ص 122 - 130.

(34) المصدر نفسه، ص 62 - 72، وص 131 - 135.

القيام بالعبادات والالتزام بالقواعد الشكلية ليست شيئاً بحدّ ذاتها إذا لم تقترن بالقيم الروحية التي تعطيها معنى، والتي ترتبط بتقوى اللّه ومخافته. وهنا أيضاً تتحدد المسؤولية تجاه اللّه على المستوى الشخصي.

وكل هذا التأكيد على استدخال الايمان وطابعه الفردي من حيث إن اللّه وحده هو الحكم في تقويم صوابية الاختيار، وأن لا احد من حقه ان يفرض على الآخر معايير اختياره، يأتي في سياق سياسي. فهذا التوازن الذي يدعو اليه الغزالي يستلزم في شروطه وحدوده ليس احترام الاشكال الظاهرة والاجتماعية للشريعة فحسب، بل ايضاً احترام السلطات القائمة حفاظاً على وحدة الجماعة[35].

ينبغي اطاعة سلطان الأمر الواقع الا في المعصية، ومن دون نسيان الواجب في ابداء النصيحة الحسنة والأمر بالعروف، وهو واجب كل فقيه. وهكذا يحاول الغزالي أن يتجنب، بغية التهدئة واحلال السلام، أن يثير ذكريات الصراع الذي قسّم الصحابة. فهؤلاء ينبغي ذكر فضائلهم والثناء عليهم جميعاً[36].

وفي مسألة الخلافة، يرى الغزالي أن ترتيب الخلفاء الراشدين هي مسألة أفضلية زمنية ولا تعني أفضلية في الآخرة: «فالمنقول الثناء على جميعهم، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه»[37].

ونلاحظ أن أهمية الامامة تقلّصت في فكر الغزالي. فالامامة التي هي من اركان العقيدة الشيعية، هي هنا مفهوم وسيط بين أصول الدين وفروعه.

---

(35) «إن نظام الدين لا يحصل إلاّ بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلاّ بإمام مطاع»، «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص 214.

(36) «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص 218و 219.

(37) المصدر نفسه، ص 219.

وان الاختلافات التي جزأت المسلمين ينبغي الا تقود حول هذه المسألة الى تكفير بعضهم البعض، طالما أنها لا تمس الأركان الأساسية للدين[38].

وعلى وجه الاجمال، ما كان يهم الغزالي هو أن يجمع الجماعة الاسلامية حول مرجعية واحدة للحقيقة: القرآن والسنة أو الهداية النبوية. وكان يؤمن بتعددية الآراء، ولكنه كان يرى أن التعددية يجب أن تبقى متسامحة حيال بعضها، وحيال اجتماعها السياسي حول «رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد»[39].

بيد أن الجماعة الاسلامية لم تخرج موحدة أو متصالحة من خلال تعاليم الغزالي الذي، هو نفسه، لم يعرف السلام، الا في مرحلة اعتزاله وانسحابه من المسرح. وجاء العديد من تلامذته بعده، يجادلون داخل السنية نفسها التي حاول استاذهم ان يقدّمها بصيغة توليفية واسعة. فمحمد بن يحيى النيسابوري (توفي 571 هـ)، وقطب الدين النيسابوري، ساهما في تأسيس مدرسة سجالية في مصر وسورية في ظل الأيوبيين، وهي المدرسة التي ورثتها عائلة السبكي في عهد المماليك[40].

## ما بعد السلاجقة: الحلي وابن تيمية

مع انقسام السلاجقة وسقوط بغداد في العام ( 1258م / 656هـ ) وقيام السلطنات المختلفة التي مهّدت بصراعاتها الداخلية الى نجاح الحملات

---

(38) يقول: «والذي ينبغي ان يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلاّ الله محمد رسول الله، خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 223.

(39) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ، ص 216.

(40) H. Laoust, Les Shismes, P. 208

الصليبية الأولى، نلاحظ اسرافاً في السجالات والمناظرات الفقهية والكلامية والحديثية بين الفقهاء والمتكلمين، لا بين الشيعة والسنة فحسب، بل بين المدارس السنية نفسها على مستوى الفقه وأصول العقيدة[41]. ولم تقف هذه السجالات عند حدود العلماء، بل تعدّتها إلى العامة حيث يتم اثارة المريدين والاتباع في صراعات ومواقف تخدم هذا السلطان أو ذاك، أو هذا الوالي.. أو القاضي.. أو الموظف... ومن أمثلة ذلك ما كان من اعدام الفيلسوف السهروردي (587 هـ/ 1191 م)، صاحب «حكمة الاشراق»، عندما اتهمه فقهاء حلب بالزندقة في العهد الأيوبي، وما حصل لابن تيمية (728 هـ/ 1328 م) عندما وجهت إليه تهمة الوقوع في التشبيه والتجسيم من قبل الشيخ نصر المنبجي[42] الذي كان مقدّماً في الدولة المملوكية، فسجن ابن تيمية مرتين في قلعة دمشق، وسحب منه حق اصدار الفتوى، كما منع من الكتابة في آخر أيامه حتى مات في سجنه.

وعلى مستوى السجال السني - الشيعي، تقدم مناظرات كلٍ من العلاّمة ابن المطهر الحلي (توفي 726هـ) في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الامامة»، ومناظرات الامام ابن تيمية (توفي 728هـ) في ردّه على الأول في «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» مثالاً حادّاً لنمطٍ من السجال المندرج في صراعات الدول القائمة آنذاك. فالعلاّمة الحلي كان مقرَّباً من الإيلخان خدابنده (716 هـ/ 1316 م) أحد ملوك الإيلخانيين بإيران من أسرة جنكيزخان المغولي التي أسست ملكاً واسعاً

---

(41) راجع عرضاً لأهم الأعلام الذين مثلوا هذه المدارس بعد الغزالي في:
H. Laoust, Les Shismes, P. 224 - 276

(42) يقول المدافعون عن ابن تيمية إن هذه التهمة لفقت من قبل الشيخ نصر المنبجي «بسبب كتابٍ ورده من الإمام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالاً في وحدة الوجود وينسب ذلك إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد». محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تميمة، ص 40 - 41.

امتد من المشرق العربي إلى ايران فالصين[43]. وكان «خدابنده» قد أسلم وتشيع للامامية وأمر بذكر الإمام عليٍ في الخطبة وجعل من المذهب الامامي مذهباً للدولة[44]. وكان العلاّمة الحلي قد قدَّم كتابه «منهاج الكرامة» الى هذا السلطان ليكون كتاب دعوةٍ لنشر الفكر الأمامي بين الناس.

وفي هذا الوقت كان الصراع على أشدِّه بين السلطان الناصر المملوكي والسلطان خدابنده على السيطرة على مكة. وكان الامام ابن تيمية آنذاك مقرباً من السلطان النَّاصر. ولا شك أنه في سياق صراع سلطنة المماليك ضد الامتداد الشيعي جاء وضع ابن تيمية لكتابه «منهاج السنة» الذي هو ردٌّ مباشر على «منهاج الكرامة»[45].

والمتتبع للسجال الذي اختصره الحافظ الذهبي (ـ 748 هـ) في كتاب «المنتقى» يستوقفه هذا الاستخدام في الصراع الناشب بين فقيهين، لأسلحة الحديث وعلم الكلام والتفسير لدفاع كل واحد منهما عن موقفه. فالحلي يدافع عن أولوية الامام علي وأحقيته، وعصمة الأئمة الاثني عشر وغيبة الامام، ووجوب اتباع مذهب الامامية. وهو في ظل الغيبة يقر عملياً وضمناً بسلطان الأسرة الايلخانية. فيتشكل وفقاً لذلك مستويان من الشرعية: المستوى الأول: الشرعية الدينية التي يتم من خلالها انتظار الامام المعصوم. والمستوى الثاني شرعية الأمر الواقع أو «الشرعية السياسية» حيث يتم الاقرار والاعتراف بسلطان؛ ـ وفي حالة الحلي ـ يتم تأييد سلطان متغلّب هو خدابنده.

والحلي ـ في المستوى الثاني (السياسي) ـ لا يختلف عن ابن تيمية الذي يُقِرُّ ويعترف بسلطان متغلِّب هو الناصر، أو بخلفاء «الضرورة» أمثال

---

(43) ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، جـ 1، ص 515.

وكان الضباط المماليك قد أوقفوا الزحف المغولي على مصر في العام 658 هـ.

(44) H. Laoust, Les Shismes, P. 257 -

(45) Ibid, P. 258 -

يزيد أو عبد الملك أو المنصور أو غيرهم.. يقول ابن تيمية في رده على الحلي الذي يأخذ على أهل السنة مبايعتهم «أئمة مشتغلين بالملك والمعاصي»: «كلام باطل فان علماء أهل السنة المعروفين بالعلم عند أهل السنة متفقون على أنه لا يقتدى بأحدٍ في معصية الله ولا يتخذ اماماً في ذلك، وان أراد أن أهل السنة يستعينون بهؤلاء الملوك فيما يحتاج اليه في طاعة الله، ويعاونوهم على ما يفعلون من طاعة اللّه، فيقال له: ان كان اتخاذهم أئمة بهذا الاعتبار محذوراً فالامامية أدخل منهم في ذلك...»(46).

وسيترك هذا السجال، على كل حال، مع غيره من السجالات القائمة في سياق الصراع السياسي آثاراً خطيرة على مستقبل العلاقة بين الدولة المملوكية وسلطاتها المحلية من ولاةٍ وقضاة من جهة، وبين الشيعة الامامية من جهة أخرى، في بلاد الشام(47).

***

## خلاصة

والخلاصة، أنه منذ التجربتين الأوليين (البويهية والسلجوقية)، وحتى

---

(46) ورد في: محمد بهجة البيطار، ابن تيمية، ص 142. ويشير ابن تيمية إلى موقف بعض فقهاء الإمامية من السلاطين البويهيين والإيلخانيين ويراه موقفاً شبيهاً بموقف فقهاء السنة حيال خلفاء وسلاطين «الضرورة».

(47) منعت السلطات المملوكية تعليم ونشر عقائد الشيعة علناً، كما منعت المجاهرة بالمذهب، وينقل صالح بن يحيى أمراً من السلطان المملوكي في العام 764هـ، بمنع المذهب وملاحقة اتباعه في بلاد الشام؛ صالح بن يحيى، **أخبار السلف الصالح**، ص 195. كما تعرّض بعض فقهاء الإمامية إلى التصفية والإعدام ومنهم: حسن السكاكيني (744هـ/ 1342م) وعلي الماريداني (755هـ/ 1355م) اللذان قتلا في دمشق. انظر:

H. Laoust, Op. Cit: P. 259.

ومن أبرز فقهاء الإمامية الذين قتلوا: محمد بن مكي الجزيني (734 - 786 هـ) المعروف بالشهيد الأول، راجع الفصل الرّابع من هذه الدراسة.

عصر المماليك الذين استضافوا ورثة الخلافة العباسية في القاهرة، ارتسمت الخطوط التأسيسية لدولة سلطانية أضحت نموذجاً لمن سيأتي بعدها.

لقد نقل الاجتهاد الفقهي الذي قدَّمه الماوردي تأسيساً على تجربة امارة المستولي، مستوى القول بتحول الخلافة الى ملك ـ وهو قول الفقهاء السنة القدامى ـ الى مستوى القول باستيعاب الملك ـ **الخلافة المؤسسة السلطانية السياسية**[48].

أما الدين، فلم يعد الخليفة، الذي سيحتضنه السلاطين السلاجقة ثم السلاطين المماليك بقادر على تمثيله، وهو لم يكن كذلك على كل حال، ابان قوة الخلفاء الأمويين والعباسيين. ذلك أن الاسلام المساواتي والمنفتح انفتاحاً كاملاً على المجتمع عبر القرآن وعبر العملية التعليمية التي هي جزء لا يتجزأ من الدعوة والعبادة، استمر يحمل في صور تمثلاته لدى الناس، اجتهادات وتأويلات وتفسيرات تطال في جملة ما تطاله المستوى السياسي، أي سياسة السلطان، وإن تستر هذا الأخير بمؤسسة الخلافة التاريخية. من هنا صعوبة أن يصبح اجتهاد الدولة أو مذهبها هو الاسلام بحد ذاته أو كاملاً. ففي مواجهة المذهب «الرسمي» للدولة، تقوم مذاهب المعارضة في المجتمع، أو تبرز احتمالات قيامها بشكل دوري. وهذه الأخيرة تصدر عن الفقهاء الذين يختصون بالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، أي بكلمة بعلوم الدين.

وهؤلا، وان كان الكثير منهم، قد خدم الدولة السلطانية على غرار ما فعل الماوردي، عند البويهيين، الا أنهم كانوا يميلون ويتجهون الى تجريد الدولة السلطانية من الوازع الديني ووصف وازعها بالوازع «السلطاني» أو «العصباني» على غرار ما كان يرى ابن خلدون[49]، حتى كان وصف

---

(48) قارن بذلك: رضوان السيد، **الدين والدولة**، الحوار، عدد 6، ص 41 - 42.
(49) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 211.

المقريزي لرؤية الناس في زمانه يميزون بين حكم الشرع وحكم السياسة؛ وبأن «الشريعة هي ما شرَّع اللّه من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحج وسائر أعمال البر، والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»، وصولاً الى الاعتراف بأمر واقع هو نوع من فصل الدين عن الدولة[50] .

الا أن محنة الفقهاء ظلت تكمن كما هي مخاوف السلاطين أيضاً، في هذا التجاذب الذي يمثله حقل الدين بين الطرفين. فالسلطان يحتاج الى فقهاء كي «تتقوى العصبية بالدعوة» كما كان يقول ابن خلدون. ولكن بعضاً من الفقهاء يبقى، مع هذا، مشدوداً الى المجتمع، والى «سلطان القرآن» حتى ولو كان مكرَّماً من «سلطان الدنيا».

أو ليست هذه، هي محنة ابن تيمية في علاقته بالسلطان، عندما يحرص هذا الفقيه على التطابق بين الدولة والأمة ـ والتطابق بين السياسة والشرع، فتتولَّد عن ذلك علاقة صراعية داخلية متجاذبة بين الفقيه الذي يرى الدولة «ضرورية»، ولكنه يحاول تجاوز سلطانها من خلال جمعه بين تمثيل الجماعة والشريعة، وبين السلطان الذي يرى الفقيه حاجة سياسية، ولكن مع الحذر في أن تتحوّل الحاجة الى سلطان بديل؟.

أو ليست هي محنته أيضاً عندما يؤدي الحرص على التطابق الى نفي التعدد والاختلاف الفكري، فيوصل الى «التكفير» و«الاتهام»...

لقد سبق لنظام الملك، وزير السلطان السلجوقي ـ ملكشاه ـ أن حاول أن يحل هذا الاشكال بين الفقيه والسلطان، بنقل نظريات الماوردي في توزيع مراتب السلطة الى الحيز العملي والاداري والمؤسساتي والى حماية هذا التوزيع عن طريق ايديولوجية التعليم الواحدة.. فلم تنجح محاولته في التوحيد.. رغم انجازاتها المؤسسية العظيمة، كما لم تنجح محاولة التوليف

---

(50) راجع توسيعاً لهذه الناحية في: رضوان السيد، المرجع السابق، ص 45 - 46.

التي قام بها الغزالي في حينه، رغم اتساقها ونبل هدفها.

وهكذا، تأسيساً على التجربة البويهية في الدولة التي عاصرها الماوردي فاستخلص نتائج تحوّلات الأمر الواقع فيها، وتأسيساً أيضاً على التجربة السلجوقية التي لعب فيها نظام الملك دوراً ريادياً في التنظيم والادارة، تشكّل نموذج «لدولة سلطانية» حملت شرعيتها من خلال مهمات «الأمير المستولي» لا سيما في مجال تجنيد الجنود وحماية الثغور وحملت انتسابها الى الشريعة من خلال دور الفقهاء فيها في مجال القضاء والتعليم. فتقلّص أمر الاستخدام الرمزي للخلافة والامامة، وكان أن حلّت مكان شرعية الخلافة التي كان يحتاجها السلطان لانتزاع العهد والتفويض، شرعية الأمر الواقع في المهمات السلطانية في المجتمع الاسلامي[51] وشرعية الهيئات الدينية التي تضفي على السلطنة الطابع الديني الذي تحتاجه.

لقد قطعت هذه العملية التاريخية أشواطاً ومراحل، حتى اكتملت وتبلورت في تجربتين سلطانيتين متأخرتين هما: **التجربة العثمانية والتجربة الصفوية**. فكلتاهما تستمد من التجربتين البويهية والسلجوقية في بناء الدولة، عناصر التاريخ من الوجهة الايديولوجية، وعناصر التشكل الاداري - السياسي من الوجهة المؤسساتية وان اختلف العنوان المذهبي بالنسبة لكلٍ منهما.

---

(51) وقد أوصل هذا الواقع بعض الفقهاء إلى الحديث عن «طريق ثالث تنعقد به البيعة القهرية»، فيقول بدر الدين ابن جماعة ( 639 - 733هـ ) معبراً عن واقع الحال في السلطنة المملوكية «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة، فإن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها، وقهر النّاس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الآخر بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم» بدر الدين بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق Hans Kofler، **مجلة اسلاميكا الألمانية**، المجلد الرّابع 1932، ص 357.

# الفصل الثاني

## في نشأة الدولتين: العثمانية والصفوية وصراعهما

# الفصل الثاني

## في نشأة الدولتين: العثمانية والصفوية وصراعهما

### لمحة تاريخية:

كان العثمانيون من بين تلك القبائل التركية التي حملت لواء مقاتلة البيزنطيين في بلاد الأناضول، في ظل استمرارية امارة سلاجقة الروم[1] في آسية الصغرى، وفي سياق تشكل «امارات الغزو» فيها من جماعات طرق الصوفية «والفتوة» التي اختارت الاقامة في مناطق الثغور البيزنطية، بداعي الجهاد والغزو.

وثمة روايتان حول تأسيس السلطنة العثمانية، يتداولهما مؤرخو المرحلة العثمانية، وكلاهما يرمزان الى دلالة ذات معنى في طبيعة نشأة الدولة ودورها التاريخي.

الرواية الأولى: تجعل من أرطغرل، شيخ قبيلة قايي، ومن ابنه عثمان، يعملان في خدمة علاء الدين الثاني السلجوقي، سلطان قونية،

---

(1) على أثر وفاة ملكشاه (485هـ/ 1092م)، دَبّ الخلاف بين ورثته فانقسمت السلطنة ذات الأصل الواحد المتمركز في خراسان، إلى فروع هي سلاجقة: كرمان والعراق وسورية والأناضول. وقد انقرض بعض هذه الفروع في العراق وخراسان وكرمان وحلّ محلهم الخوارزميون. .وقامت مقام السلاجقة في أذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر دول أسّسها **الأتابكة** قوّاد السلاجقة الأولين. أما سلاجقة الأناضول، فهم سلاجقة الروم ويدعون أيضا سلاجقة قونية، مؤسس هذه الأسرة هو سليمان الأول الذي توفي 470هـ/ 1077م، وجاء من بعده سبعة عشر سلطاناً حكموا في قونية أحياناً وفي سيواس أحياناً أخرى، وقد خلفتهم الإمارات التركمانية (ملوك الطوائف) ثم العثمانيون.

ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، ص 313 - 314.

الذي اقطعهما أرضاً عند سكود قبالة البيزنطيين وترك لهما حرية التوسع على حساب هؤلاء. فلما مات علاء الدين السلجوقي استولى على الامارة عثمان، فكانت امارة هذا الأخير استمراراً لامارة سلاجقة الروم.

والرواية الثانية: تجعل من عثمان احد أمراء الغزاة الأتراك. وقد صاهر شيخاً من مشايخ طرق الصوفية المرابطة في تلك الثغور. فسلّمه هذا الشيخ - اده بالي - وفقاً لتفسيره لحلم قصه عليه عثمان[2]، «منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازياً» (أي مجاهداً في سبيل اللّه). وكان السلاطين العثمانيون في استانبول في ما بعد يُقلدون سيف عثمان من قبل امام جامع أبي أيوب على القرن الذهبي[2].

ومهما يكن فقد أصبحت امارة عثمان مركز استقطاب للمجاهدين والغزاة في آسية الصغرى و«جماعات الصناع والتجار المنظمة على غرار طرق الصوفية» حيث خدمت هذه الجماعات المحاربين باستثمار غنائمهم[3].

ومهما يكن من أمر الدقة التاريخية في الروايتين، فان دلالتهما الرمزية ذات معنى تاريخي يشير الى السياق، والوظيفة، وطبيعة النشأة والتأسيس ووجهة الاستمرارية.

فالسياق التاريخي هو سياق الامتداد السلطاني السلجوقي في أسرة بني عثمان، وطبيعة النشأة في «منطقة الجهاد» والغزو وعلى قاعدة تلك العلاقة الثنائية بين الأمير المجاهد والشيخ المبايع، تشير بوضوح الى دور وظيفي للعلاقة بين السياسة والدين، بين الغزو بما هو عملية استراتيجية اقتصادية وعسكرية، وبين الجهاد بما هو عملية دينية وايمانية. وكل هذا

(2) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ص 408.
(3) المرجع نفسه، ص 409.

تحمله عصبيـة تركيـة قويـة تفيد من بنيتهـا القبلية، الـرعويـة والعسكريـة المتماسكة.

***

حوالي 1290م ، ومع «الغازي عثمان» ابتدأ الأتراك العثمانيون أولى فتوحاتهم على حساب البيزنطيين. وتابع السلطان أورخان (تـوفي 1359م) تحت راية «الجهاد» فتوحات والده، فاحتل بروسه (عام 1326 م) ونيقيه عام ( 1330م) وأصبح السلطان المسلم للمرة الأولى طرفاً أسـاسياً في الشؤون البلقانية. ولا يذكر أورخان الا ويذكر أنه أرسى نواة التنظيم الأولي للدولة. ومع نهاية السلطان مراد ( 1389م) كان العثمانيون قد ثبتوا أقدامهم في كل أطراف بحر مرمرة. وتابع بايزيد ( 1403م) التوسع فسيطر على معظم أنحاء الأناضول وازداد نفوذه في البلقان حتى أنه استطاع أن يحصل من الأمبراطور (Basileus) للمسلمين في القسطنطينية على جامع ومحكمة وقاض.

ومن جانب آخر في الشرق الايراني وفي العـام ( 735هـ/ 1334م)، (أواخر عهد السلطان الناصر)، مات الشيخ صفي الدين الذي كان قد أسس في اردبيل من مقاطعة أذربيجان طريقة صوفية في ظل السلطة الايلخانية. وكان اتباعه يلبسون قلانس حمراء، فسمـوا «القزل بـاش» «ذوو الرؤوس الحمر»، ثم ما لبث هؤلاء ان انضووا تحت زعامة الشيخ جنيد ( 898هـ/ 1488م) ثم الشيخ حيدر الصوفي ( 898هـ/ 1488م) واخذوا بتنظيم الطريقة الأخوية تنظيماً عسكرياً للدفاع أولاً، ثم استعداداً للاستيلاء على السلطة[4]

---

(4) وتشكل «القزلباش» من مجموعة من القبائل التركمانية المقاتلة التي والت البيت الصفوي على أساس الانتماء إلى الطريقة الصوفية التي وضعها الشيخ صفي الدين فعرفت باسمه، وعلى أساس الانتماء إلى مذهب الإمامية كما سيتوضح ذلك في عهد إسماعيل، راجع: بديع جمعة، **الشاه عباس الكبير**، بيروت 1980، ص 9.

وحوالي العام (766 هـ/ 1365 م) قام تيمورلنك التتري؛ متذرعاً بالشرعية المغولية من جهة زوجته بهجوم من سمرقند فاحتل في العام (782 هـ/ 1380 م) خراسان، وفي الأعوام التالية (1386-1378 م) فارس، والعراق الشرقي وأذربيجان. وأضحت القوتان الأساسيتان في الشرق الإسلامي مهددتين: السلطنة المملوكية المنهكة بأوضاعها الداخلية المفككة، والسلطنة العثمانية الحديثة العهد.

وفي العام ( 795هـ/ 1392 م)، جدَّد تيمـورلنك حملتـه، ولكن هذه المرَّة باتجاه الهند وروسيا. الا أنه في العام ( 803هـ/ 1400م) وبعد أن كان قد اجتاح جورجيا، وجه أنظاره نحو آسية الصغرى وسورية: فاحتل سيواس وملاطية، ثم دخل سورية فاحتل حلب وحماه وحمص وبعلبك، ودمشق، حيث طالب فقهاء هذه المدينة الأخيرة بفتوى تجيز فتوحاته. ثم عاد الى بغداد فهدم وحرق وقتل، وانعطف على العثمانيين فكان انتصاره الكاسح في انقره ثم احتلاله لبروسه وأزمير (Smyrne) وبعدها عاد إلى سمرقند حيث مات في العام (807 هـ/ 1405 م).

ولم يستطع خلفاؤه «التيموريون» في أن يؤسسوا دولة لا في الأطراف التي فتحت ولا في قلب إيران، حيث سيمهد فشلهم لنجاح المشروع الصفوي كما سنرى.

أمَّا من جهة العثمانيين، فلم تمض أحدى عشرة سنة على هزيمة أنقرة حتى استطاع السلطان محمد الأول أن يعيد الى الدولة وحدتها. ثم جاءت انتصـارات السلطان مراد الثـاني ( 1421-1451م) على ملك هنغاريـا تعطي السلطنة المتجددة قوةً في التعامل مع القوى السياسية في الشرق الاسلامي والتي تتمثل بشكل أساسي بالامارات التركمانية في الأناضول، والتيموريين في ايران، والمماليك في مصر. ثم جاء العمل الكبير الذي قام به السلطان محمد ( 1451-1481م) في فتح القسطنطينية بعد حصارٍ دام شهرين، يفتـح

للعثمانيين مجال التقدم السريع في البلقان وأوروبا الشرقية، وكان سقوط القسطنطينية ـ الذي كان هدفاً إسلامياً منذ الفتوحات الأولى ـ يعني بالنسبة للشرق الاسلامي عامَّة حدثاً ذا وقع كبير في النفوس. ففي القاهرة المملوكية قامت احتفالات كبرى بمناسبة الحدث، ووصلت اليها بعثة عثمانية في تشرين الأول (1453م). ولكن وقع الحدث كان يعني بالإضافة إلى ذلك تنبيهاً للمماليك لقوة جيرانهم الذين تجاوزوهم من حيث الإمكانات ومدى التمثيل للاسلام والمسلمين. وكان لا بد للمنافسة التي سبقت هذا الحدث والتي انحصرت في عهد قايتباي (1468-1495م) وبايزيد الثاني (1481-1512م) في امور التدخل المتبادل في شؤون اماراتهما وولاياتهما في شمالي سورية، أن تتحول الى صراع مصيري. خاصة بعد أن برزت قوة ثالثة في ايران تطمح في التوسع شرقاً، هي قوة الشاه اسماعيل الصفوي.

ومع دخول الشاه اسماعيل ( 930هـ/ 1524م) المسرح السياسي في ايران اتجه الوضع نحو مزيد من التعقيد والخطورة في العلاقات ما بين الدول الثلاث في العالم الاسلامي (المماليك والعثمانيين والصفويين). فلقد حاول الشاه اسماعيل أن ينشيء ـ على غرار ما فعل تيمورلنك، ولكن باسم الشيعية ـ مملكة اسلامية واسعة. واذ قدَّم نفسه واحداً من سلالة الامام موسى الكاظم ـ الامام السابع للاثني عشرية ـ كان يطمح أن يُوحِّد حول شخصه الفرس والأتراك والمغول، والعرب. وهذه مهمَّةٌ كان الخليفة العباسي ـ وهو الآن بلا سلطةٍ حقيقية وبلا نفوذ يذكر ـ قد فشل فيها. ثم إن الأمامية الاثني عشرية، وفقاً للصيغة السجالية التي قدَّمتها مدرسة الحلي في مواجهة السنية، كانت مؤهلة لجمع كل الذين اكتسبوا للتشيع بشتى صوره، والذين تجمعهم صورة تقديس مشتركة لآل البيت ومعاناة الاضطهاد والملاحقة عبر عصور مختلفة.

وهكذا ففي عام ( 907هـ/ 1501م)، شاعت أخبار في دمشق أن الشاه

اسماعيل، وبعد أن استولى على «بلاد تيمور» وقضى على دولة التيموريين في ايران، يتهيأ لاجتياح سورية. وبالفعل ففي عام (908هـ/ 1502م) كان الشاه اسماعيل قد أصبح سيّد شروان وأذربيجان والعراق، وفارس. وفي عام 913هـ/ 1507م احتل الشاه اسماعيل ديار بكر وقسماً من كردستان. وفي العام التالي دخل الشاه بغداد وبنى قبةً على ضريح الامام موسى الكاظم، وهدم ضريح أبي حنيفة وقتل بعضاً من علماء المدينة وسكانها.

**رد الفعل العثماني**: كانت الدعوة الشيعية قد بدأت بالانتشار بين القبائل التركمانية في آسية الصغرى وفي مناطق الحدود في طوروس والتي كان يتنازعها العثمانيون والمماليك. فكان لا بد للسلطان العثماني (بايزيد الثاني) أن يتحرَّك في مواجهة هذا التوسع. فجرَّد حملة على المورة وأبعد إليها قسماً من شيعة آسية الصغرى. وفي عام ( 917هـ/ 1511م) واجه بايزيد ثورة شيعية في الأناضول حيث اجتاح الثوّار كوتاهية وتوجّهوا لاحتلال بروصه. غير أن القوة العثمانية تمكنت من ضرب الثورة وقتل زعيمها الشاه «قولي». وتوفي بايزيد بعدها بعام ( 918هـ/ 1512م).

وتابع خَلَفه السلطان سليم الأول (927 هـ/ 1520 م) عملية التصدّي للشاه إسماعيل، حتى تمكن من احراز انتصاره الكاسح على الشاه في معركة تشالديران، حيث احتل السلطان تبريز عاصمة الشاه، واستعاد كردستان وديار بكر.

ولم يعد أمام السلطان سليم وقد انتصر على القوة الصفوية إلّا العودة للالتفاف على سورية «المملوكية»، حيث كان السلطان المملوكي قانصوه الغوري قد وقف موقف المتفرّج من الصراع العثماني ـ الصفوي، إن لم يكن موقف المهادن للشاه. وفي 24 نيسان 1516 كان قانصوه الغوري قد توجه على رأس جيشه وبرفقة الخليفة المتوكل والقضاة الأربعة، نحو شمالي سورية لملاقاة السلطان سليم. وكانت النتيجة، كما هو معروف، مقتله في

معركة مرج دابق شمالي حلب ، ثم احتلال السلطان سليم للمدينة . وفي 22 أيلول 1516 وصل السلطان مدينة دمشق فاستقبله وفد من أعيان المدينة لتسليمه إياها . وفي دمشق ، بنى السلطان سليم مسجداً على ضريح الشيخ ابن عربي وعيّن قاضياً شافعياً على المدينة وأبقى عليها والياً مملوكياً سبق أن انحاز إليه هو جان بردى الغزالي .

أما فتح مصر ، فكان أكثر دموية . إذ عزم طومان باي ، خليفة قانصوه الغوري على متابعة الحرب ضد السلطان العثماني ، غير ان القوات العثمانية احرزت انتصارها في الريدانية ، قرب القاهرة ، وكان ان احتلت القوات العثمانية المدينة وانسحب طومان باي لينظم المقاومة من جديد في شوارع القاهرة . غير ان المقاومة فشلت ، وقبض عليه في الجيزة وأعدم في 12 نيسان 1517 .

**رواية تنازل الخليفة العبّاسي :**

كان السلطان سليم قد أسر آخر الخلفاء العباسيين المتوكل في معركة مرج دابق ، فأعاده إلى القاهرة وبقي فيها حتى وفاته في العام 1543 .

وهنا يُثير التأريخ العثماني المتأخر خبراً ، مفاده أن الخليفة العباسي المتوكل قد تنازل عن الخلافة للسلطان سليم . والواقع أن هذه الرواية لا تصمد أمام النقد التاريخي ، فهي من جهة لم تُذكر في الكتابات التاريخية المعاصرة للفتح العثماني لمصر[5] ، وهي من جهة أخرى وضعت وبدأت بالشيوع في أواخر القرن الثامن عشر أي في فترة ضعف الدولة العثمانية وحاجة هذه الأخيرة إلى إثبات وجودها وتمثيلها للمسلمين من خلال مؤسسة الخلافة . وهذا الأمر سيتأكد أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر ، في

---

(5) راجع نقداً تأريخياً لهذه الرواية في : أسد رستم ، «السلطان سليم والخلافة» ، في : **آراء وأبحاث** ، الجامعة اللبنانية ، بيروت 1976 ، ص 16 - 17 .

عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

أما في عهد السلطان سليم وخلفائه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فلم يكن ثمة حاجة لهذا «التنازل». فمنذ سقوط بغداد، واستحضار بيبرس معه إلى القاهرة أحد رموز الخلافة العباسية بعد معركة عين جالوت لم يعد لمؤسسة الخلافة أي دور يذكر مع وجود سلطنة قوية. فهذه الأخيرة استعاضت عن مؤسسة الخلافة بدور الفقهاء والسلاطين العثمانيين الأقوياء الذين قاموا ونجحوا بالفتوحات الكبرى باسم الإسلام. وهؤلاء لم يجدوا حرجاً وبالرغم من عدم تحدُّرهم من أصل قرشي - (وهو شرط ارتآه جمهور الفقهاء للإمامة) - في التلقب بألقاب الخليفة[6].

وفي حالة السلطان سليم، فإن هذا الأخير بعد انتصاره على الشاه إسماعيل والمماليك معاً، أصبح بلا منازع، السيد الأقوى في العالم الإسلامي السنّي، إن لم يكن الوريث «الشرعي» لخلافة الأمر الواقع. وكانت ألقابه وأبرزها «حامي الحرمين» تشير إلى دور ديني في السياسة استكمل مع الفتح العثماني لبلاد العرب الدور الذي قامت به السلطنة «كإمارة جهاد» في آسية الصغرى وأوروبا الشرقية، وتكامل مع الطابع الصوفي الذي اصطبغ به اجتماعها منذ مرحلة التأسيس، والذي توّجه السلطان بالمسجد الذي بناه على ضريح ابن عربي في دمشق. وكل هذا، سيتبلور في قيام «مؤسسة دينية» ستأخذ بدورها طابعاً تنظيمياً سلطوياً إلى جانب الهيئة القائمة الحاكمة والمعروفة بأهل السيف، «كما سنرى بدءاً من عهد السلطان سليمان «القانوني».

أما وقد أصبح العثمانيون أسياداً لسورية ومصر ومعترفاً بهم في البلاد

---

(6) قارن بذلك: عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، جـ 1، جامعة القاهرة 1980، ص 344.

العربية التي سادوها «كحماةٍ للأماكن المقدّسة» ، وشهدوا اسمهم يـذكره شريف مكة في خطبة الجمعة ، فقد تـابعوا تـوسيع وتثبيت فتـوحاتهم في المتوسط والبلقان. فمن خلال الأخوين عروج وبربروسا ، ظهر العثمانيون في شمالي أفريقيا، إذ احتل عروج الجزائر ثم تلمسان، وتونس. وبينما كان السلطان سليم يستعد لغزو رودس توفي في 20 أيلول 1520م.

وتابع السلطان سليمان (المعروف بالقانوني) خطوات الفتح والتنظيم. فاستولى على بلغراد في العام 1521م ، ورودس فـي العـام 1522 ، وهزم المجريين في العام 1526 ، وحاصر ڤيينّا في أيلول ـ تشرين الأول 1529 . ومن جهـة شمالي أفريقية، تصـدّى خير الـدين للأسبـان ومنعهم من احتـلال الجزائر ، وسعى للوصول إلى تونس.

وبذلك أصبحت السلطنة العثمانية إحدى أكبر الكيانات السياسية في الإسلام، والأقوى من بين كل الدول التي توزَّعت العالم الإسلامي آنذاك.

**فماذا كان شأن الصفويين؟**

كان الشاه اسماعيل قد استطاع توحيد البلاد الايرانية مستفيداً من حالة الاضـطراب والفراغ التي عـاشتهـا البـلاد في حقبتين متتـاليتين: الحقبـة الإيلخانية (المغول)، والحقبة التيمورية حيث تصارعت القبائل التركمانية فيما بينها صراعاً جزّأ البلاد إلى مقاطعات وإمارات. وكان هذا الواقع يشجع دعوات التصوف والزهد[7]. وكـانت الطريقـة الصفويـة التي أسّسها صفي الدين قد التحمت مع دعوة التشيع ، وأصبح لها دعاة واتباع ينشرونها في أنحـاء البلاد حتى وصلت الـدعـوة إلى منـاطق الأنـاضـول داخـل النفـوذ العثماني. فلما قام اسماعيـل بحركتـه السياسيـة العسكريـة ، استطاع ان

---

(7) قارن بذلك: بديع محمد جمعة، **الشاه عباس الكبير**، ص 10.

يخضع لسلطانه في فترة وجيزة «أذربيجان وفارس وكرمان وخوزستان ومازندران واستراباد. ولاهيجان وكل أنحاء جيلان وكذلك مدينة يزد». ثم مدّ سلطان دولته إلى بغداد والأماكن المقدّسة في العراق.

فلما احتلّ السلطان سليم «تبريز» العاصمة الصفوية، انسحب اسماعيل، ولكن لم يدم بقاء القوات العثمانية فيها غير ستة أيام. إذ انسحب العثمانيون معطين الأولوية الاستراتيجية في المواجهة للجبهة الأوروبية الغربية وللجبهة الجنوبية في سورية ومصر. وقد يكون لهذا الالتفاف العثماني أسبابه الاستراتيجية والدينية. إذ عبر السيطرة على الجانب العربي - الإسلامي (السنّي) يمكن تكوين جبهة محصنة يتم من خلالها ايقاف التوسع الصفوي، وإبراز الدور الديني للقوة العثمانية الحامية للعالم الإسلامي، كما لاحظنا في سلوك وتدابير السلطان سليم.

ومهما يكن، فإن انسحاب العثمانيين السريع من تبريز، كان يعني أيضاً أن الخطر الصفوي لم يُقض عليه. إذ عاد الشاه إسماعيل إلى العاصمة، ولكنه ما لبث أن توفي وله من العمر ثمانية وثلاثون عاماً ( توفي 930هـ/ 4251م ) ليتسلّم الملك ابنه طهماسب ( 1524 - 1576م ). وتابع الشاه الجديد خطوات بناء الدولة عسكرياً وإدارياً ودينياً. ولم يكن الصراع الصفوي - العثماني قد انتهى بانسحاب العثمانيين من تبريز. فبغداد كانت لا تزال بأيدي الصفويين وهي عاصمة الخلافة العباسية، وفيها قبر أبي حنيفة، مؤسس المذهب الرسمي للدولة العثمانية.

لا شك أن الصراع العثماني - الصفوي لم يكن دينياً - مذهبياً صرفاً. فثمة دولتان تقدّمان نفسيهما دولتين اسلاميتين، تتصارعان على السيطرة على العالم الإسلامي انطلاقاً من دوافع استراتيجية وسياسية ونظام مصالح[8]. لكن التأكيد المذهبي على انتماء كل دولة كان يعطي لأهلها

(8) انظر نهاية الفصل الحالي.

ولقواها دفعاً ايديولوجياً في الصراع ، ويقدّم لكلٍ منهما أسلحة في استخدام الفرق الإسلامية وذاكرة هذه الأخيرة في تبرير المعارك والحشد لها.

وهكـذا عاد الصـراع فتجدّد في العـام 1534م بناءً على مبـادرةٍ من السلطان سليمان «القانوني» استهدفت الاستيلاء على تبريز وبغداد. ووفقاً لهذه الخطة احتل الصدر الأعظم العثماني (إبراهيم باشا) تبريز في تموز من العام نفسه ليدخلها السلطان مـرتين فيما بعـد. ومن تبريـز زحف الجيش العثماني على بغداد حيث لم يجد مقاومة تذكر. ودخل السلطان سليمان بغداد في 30 تشرين الثاني من العام 1534م بموكب مهيب. ولم يتأخر في استخدام رمزية عاصمة الخلافة العبّاسية في السياسة ، فأعاد بناء مقام أبي حنيفة مع جامعه ومدرسته ، وبنى قبة الشيخ عبد القادر الجيلاني. كما انه بادر إلى انتزاع ورقة احترام مقامات أئمة أهل البيت من أيدي الصفويين فزار الأماكن الشيعية المقدّسة في بغداد والنجف والكوفـة وكربـلاء مشيراً إلى موقف توحيدي واستيعابي ميّزه عن سلفه السلطان سليم.

في هـذا الوقت كـان الشاه طهمـاسب ينجـح في احتـواء قسم من هجمات الجيش العثماني. أما سليمان فقد عاد من بغداد إلى تبريـز دون التمكن من خوض معارك حاسمة مع القوات الصفوية فعاد إلى استامبول في 17 كانون الثاني 1536.

وجدّد سليمان حملته في العام 1548م. ولكن هذه الحملة لم تسفر عن أية نتيجة ، بل يمكن القول إنها فشلت وانكفأ سليمان إلى ديار بكر حيث أمضى الشتاء فـي حلب ليعود إلى استامبول في كانون الثاني العام 1549م. بينمـا كانت قـوات الصفويين في هـذا الوقت تجـوب مناطق الحـدود في الأناضول الشرقي.

ثم قـامت حملة عثمانيـة ثـالثـة في العـام 1553م ، تميـزت ببعض الانتصارات وأدّت في العام 1555م إلى عقد معاهدة بين الطرفين ، قضت

بإنهاء حالة الحرب بينهما (معاهدة أساسية). لكن الحرب تجدّدت في العام 1568 في عهد سليم الثاني لتفتح على مرحلة سلم مؤقتة كان من أسبابها صعوبات مرّ بها السلطان العثماني في اليمن. إذ ان الزيديين فيها طردوا الحاميات العثمانية مما اضطر السلطان إلى تجديد الحملة عليها من العام 1568 وحتى 1570.

وفي عهد مراد الثالث ( 1574 - 1595 م ) انفجرت الحرب من جديد غداة تسلُّم الشاه إسماعيل الثاني الحكم ( 1576 - 1585م ). إذ استغل السلطان ضعف الشاه فبادر إلى تنظيم حملات متتالية بقيادة وزرائه: لالا باشا، سنان باشا وعثمان باشا. وقد تركّزت هذه الحملات على جورجيا وتبريز ونجحت في فرض معاهدة على الصفويين وقعت في أول عهد الشاه عباس الأول (المعروف بالكبير)، (في 12 آذار 1590). وقد نصَّت هذه المعاهدة على أن جورجيا، وشروان وكاراباغ (Qara-Bâgh) وتبريز ولورستان (Luristân) هي مناطق للعثمانيين. كما التزم الصفويون بموجبها بعدم التشهير بالخلفاء الثلاثة الأول، وهو تقليد كان قد جرى عليه الصفويون منذ عهد الشاه إسماعيل الأول.

غير أن هذه المعاهدة التي قَبِلها الشاه عباس في السنوات الأولى من حكمة على مضض، كانت بالنسبة لرجل قوي ويطمح في استكمال بناء الدولة وتقويتها أمراً مذلاً لا يطاق. وهو إذ تعايش سلمياً مع العثمانيين فترة من الزمن - في عهد السلطان محمد الثالث (1593 - 1603) - فإنما فعل ذلك لأنه كان منشغلاً في حروبه في الشرق، ضد الأوزبك، والقبائل التركمانية المتمرّدة، ولأنه كان يريد كسب الوقت لإعادة بناء جيشه وتنظيم دولته.

لذلك، ففي عام 1603 باشر الشاه عباس بقتال العثمانيين دون إعلانٍ للحرب مستفيداً من صعوبات داخلية مرّت بها الدولة العثمانية، ومن عجز السلاطين الذين كانوا يتعرّضون لمؤامرات انقلابية من حولهم.

في 9 أيلول 1605 أحرز الشاه عباس انتصاراً كاسحاً على السلطان

أحمد الأول ( 1603 - 1617م ) في سالمـاس (Salmâs) في أذربيجان، وفي عام 1618 عقد مع العثمانيين معاهدة أعيدت الحدود بموجبها كما كانت عليه في عهد السلطان سليم. في حين أن بغداد والأماكن الشيعية المقدّسة في العراق بقيت بيد العثمانيين.

ومرّت الأسرة العثمانية الحاكمة باضطرابات أرهقت السلطنة وهدّدت وحدتها: انقلاب على السلطان عثمان أدى إلى مقتله، تعيين مصطفى الأول ثم الانقلاب عليه ( 1623م )، ثم تعيين مراد الرابع، الذي واجه منذ البداية تحركات الأمراء المحليين في لبنان وسورية، وكان من أهمها وأخطرها حركة الأمير فخر الدين المعني الثاني الذي تحالف مع المدن الإيطالية للتوسع في إمارته وتقوية موقعه.

في هذه الأثناء أمسك الشاه عباس بزمام المبادرة من جديد. ففي عام 1623 انتزع بغداد من العثمانيين، واجتاح الموصل وديار بكر. وفي بغداد ارتكب أعمالاً دموية حيال السكّان السنّة وهدم من جديد مقام أبي حنيفة ومقامات أخرى. وبذلت محاولتان عثمانيتان لاستعادة بغداد في عام 1626 وفي عام 1630 ولكنهما فشلتا.

غير أن ثمة عوامل جديدة ما لبثت أن عدّلت الموقف. فقد توفي الشاه عبّاس، وتسلّم السلطة الشّاه صـافي ( 1628 - 1642م ) فواجـه هذا الأخيـر اضطرابات قامت في خراسان. وكان السلطان العثماني مراد الرّابع قد نجح في تثبيت الأمن في بلاد الشام بعد قضائه على حركة فخر الدين المعني، فوضع أمامه هدفاً محدداً هو محاربة الصفويين من خلال محاربة الشيعة. ومن أجل هذا الهدف استحصل على فتوى من شيخ الإسلام نوح أفندي بن أحمد زاده، تجيز قتال الشيعة باعتبارهم «روافض». وتقول هذه الفتوى «إن هؤلاء الروافض هم عصاة وفساق مرتكبو كبائر[9]».

---

(9) وردت الفتوى في: H. Laoust, Les Shismes, P. 295.

ووفقاً لخطته جهَّز السلطان مراد الرّابع في العام 1635 حملةً استولى فيها على مدينتي تبريز واريوان (Eriwan). غير أن الصفويين استطاعوا أن يستعيدوا ما خسروه. وفي العام 1638 جهّز مراد الرّابع حملة ثانية نجحت في احتلال بغداد، وأدّت إلى عقد معاهدة اعتبرت فيها بغداد مدينةً عثمانية و «أريوان» مدينة صفوية.

والملاحظ أنه بعد هذا التاريخ اتجه الوضع في العلاقات بين الدولتين إلى حالة من السلم أو الاستكانة. ولم يكن سبب هذا النزوع إلى السلم الإرادات العثمانية أو الصفوية الساعية إليه، وإنما العجز والضعف اللذان كانت تسير نحوهما الدولتان. فبعد مراد الرابع بدأ التقهقر في أوضاع الدولة العثمانية وانشغلت هذه الأخيرة في سلسلة من المشاكل البلقانية. والشاهات *الصفويون اللاحقون بدوا عاجزين عن الاستمرار في حرب استنزافية مع* العثمانيين. فالشاه عباس الثاني (1642 - 1666)، وقد انشغل في معالجة اضطرابات داخلية في ايران، أقام علاقات سلمية معهم. وكذلك فعل ابنه الشاه صافي الثاني ( 1666 - 1694م ). ومع الشاه السلطان حسين (1694 - 1722) استمرت حالة السلم بين الدولتين، ولكن الأحداث ستمر في عهده بانعطاف جديد، فالشاه حسين أعطى للفقهاء الشيعة دوراً نافذاً لم يعطهم إياه أسلافه إلى تلك الدرجة الكبيرة، وأكّد أكثر من غيره على وحدانية المذهب الشيعي للدولة.

ومن خلال هذه السياسة بدأت صعوبات جديدة بالبروز. وأتت هذه المرّة من جهة أقليم قندهار (Qaudahâr)، هذا الاقليم الذي كانت تتنازعه كل من الهند وإيران. وكانت تقطنه قبائل افغانية بقيت، بالرغم من التحولات المذهبية في إيران، سنّية المذهب. وكان أحد زعماء هذه القبائل المير (Mir Wais) على *اتصال بسلطان دلهي لاتخاذ مواقف معارضة «للهيمنة الفارسية». ويُذكر ان* هذا الزعيم قام بالحج في أحد الأعوام فعاد ومعه فتاوى توجب محاربة

الشيعة. وكان ان استطاع هذا الزعيم ان يحتفظ بإقليم قنـدهـار مستقلاً عن الحكم الصفوي حتى مماته في العام ( 1715م ). ثم جاء بعده ابنه محمود الذي انتقل في صراعه مع الصفويين إلى مرحلة الهجوم. ففي العام 1722 أنزل بالصفويين هزيمة كبيرة في ضـواحي أصفهان وحـاصر المـدينة التي ضربها الجوع حتى أجبر الشاه السلطان حسين أن يتنازل عن العرش لصالح محمود في العام ( 1135هـ/ 1722م ). في هذا الوقت كان ابن الشاه حسين، طهماسب الثاني، الذي نجح في الهروب مع مئات من الفرسان يجهد أن يعيد تجميع أنصاره في قزوين وتفليس، ومازاندران بدعم من فتح علي خان ـ زعيم القاجار ـ ونادر خان (نادرشاه مستقبلاً)، من قبيلة الأفشار.

وعاد العثمانيون فتحرّكوا في هذه الظروف الجديدة. فاحتل السلطان أحمد الثالث جورجيا، واريوان وشروان، وأذربيجان، وجعل منها ولايات عثمانية جديدة. وانقذ الوضع هذه المرة نادر خان، الذي عيّنه طهماسب الثاني قائداً للقوات الصفوية فتمكن من محاربة القبائل الأفغانية من جهـة والقوات العثمانية من جهة ثانية. واستطاع نادر خان ان يعيد اقليم قنـدهـار كما استطاع ان يستعيد معظم المناطق التي احتلها العثمانيون، وكافأه الشاه طهماسب الثاني بتلقيبه **سلطاناً** وبتعيينـه حاكمـاً على خراسـان وسجستان وكرمان ومازندران. وبذلك خرج نادر خـان المنتصر الكبيـر من كل هـذه الأحداث.

غير ان الصراع مع العثمانيين عـاد فتجدد، إذ مـع مجيء السلطان محمود الأول العثماني (1730-1754) الذي جاءت به الانكشارية بدعم من «الفقهـاء» بـادر الشاه طهماسب الثاني الصفـوي في البدء بالمعـارك. غير أن الحظ لم يحالفه، إذ استولى العثمانيون على همذان وتبريز. فعقـدت معاهدة سـلام من جديـد في 10 كانـون الثاني 1732م أعـاد فيها السلطان العثماني تبريز وهمذان إلى الصفويين واحتفظ بالقفقاس. هذه المعاهدة لم

ترضِ العثمانيين في استامبول، كما انها من جهة إيران، أغضبت نادر خان الذي عاد إلى هراة فعزل الشاه وعين مكانه ابن هذا الأخيرالذي كان لا يزال طفلاً في المهد (عباس الثالث). وكان هذا الانقلاب يعني ان السلطة الفعلية في ايران قد أصبحت بيد نادر خان، من خارج الأسرة الصفوية.

في 6 تشـرين الأول 1732 أعلن السلطان العثمـاني محمـود الأول، الحرب على نادر خان، فلم يكن من هذا الأخير إلّا ان زحف باتجاه العراق فاحتل كركوك وحاصر الموصل[10]. وبعد معارك قاسية استطاع العثمانيون استرداد كركوك. غير ان القتال عاد فتوسع وانتقل إلى القفقاس وأحرز فيه نادر خان انتصاراتٍ مهَّدت له ان يعلن نفسه ملكاً على ايران باسم نادر شاه في 17 تشرين الأول 1736، منهياً حكم الأسرة الصفويـة ليبدأ حكم أسـرة الأفشار.

تابع نادر شاه في العام 1742 توسعه في العراق. فاحتل كركوك وحاصر الموصل واستتبع إليه والي بغداد أحمد باشا، وقام بزيارة للأماكن المقدّسة في العراق.

**سياسة نادر شاه الدينية:** كان نادر شاه ينتسب إلى أسرة سنية من قبيلة الأفشار القويـة والكبيرة. فحـاول أن يؤسس طريقـة جديـدة للتعايش مـع العثمانيين في مجال المسألة السنية ـ الشيعية. إذ قدّم حلاً سلمياً يزيد من نفوذه المعنوي ويقدّمه ممثلاً لوحدة الإسلام والمسلمين. وكان هذا الحل يقضي بأن يقبل العثمانيون الإمامية الاثني عشرية تحت اسم «الجعفـرية» كأحد المذاهب الخمسة في الإسلام إلى جانب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. وقدّمت اقتراحات عملية للسلطان العثماني في هذا الشأن وهي

---

(10) حصار الموصل هو موضوع دراسة مستقلة قام بها: روبرت أولسن: **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية 1718-1743**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي، ط 1 1983.

أن يخصص للإمامية (الجعفرية) محراباً في مسجد مكة وان يسمح لهم بإيفاد أميرٍ وقافلة حج عبر بلاد الشام.

وكان يمكن لهذه الاقتراحات أن تقدّم حلاً للمسألة السنّية ـ الشيعيّة، لولا أنها ـ وهذا ما خشيه السلطان العثماني ـ كانت تفتح احتمالات على مطامع نادر شاه في العراق من خلال تقديم نفسه الزعيم المحقق لوحدة الإسلام وسلامه. ولذلك لم يتأخر جواب السلطان العثماني بالرفض مرتكزاً بذلك إلى فتوى شيخ الإسلام.

وعادت المعارك فتجدّدت بين الطرفين دون نتيجة حاسمة. واضطر الطرفان إلى إبرام معاهدة جديدة عقدت في استامبول في 4 أيلول 1746 ثبّتت فيها الحدود منذ أيام مراد الرّابع. واعترف نادر شاه بالسلطان العثماني «خليفةً للمسلمين». ولكنه قتل بعد فترة وجيزة في 20 حزيران 1747. ويرجّح المؤرخون أن سياسته الأخيرة المهادنة تجاه العثمانيين والتي وجدت معارضة شديدةً من بعض علماء الشيعة في إيران، قد أسهمت في مقتله.

ولم تعمِّر الدولة الأفشارية طويلاً، إذ شهدت خلال 49 عاماً حكم أربعة شاهات ساهموا في تصفية بعضهم بعضاً حتى انتهى حكمهم في العام 1210هـ/ 1796م.

وتقاسمت ايران فترة وجيزة من الوقت أسر حاكمة في المقاطعات. فكان آزاد خان من الأفغان باسطاً يده على أذربيجان، في حين كان علي مروان من البختياريين في أصفهان، وكان محمد حسن من القاجاريين يحكم استرآباد، وكريم خان من الزند يحارب شاه رخ من الأفشاريين ابتغاء الوصول إلى عرش إيران.

وتغلب كريم خان واستطاع في سني ( 1163 - 1193هـ/ 1750 - 1779م ) ان يكون الحاكم الأساسي لمعظم مقاطعات ايران، مؤسساً

حكماً قصيراً لأسرة الزند التي ما لبثت أن انهارت سريعاً أمام صعود أسرة قوية هي أسرة القاجار الحاكمة في استرآباد. إذ في عام 1193هـ/ 1779م، وعلى أثر وفاة كريم خان الزندي أعلن الآغا محمد شاه القاجاري، حاكم استرآباد، نفسه شاهاً على ايران جاعلاً من طهران عاصمة المملكة. واستمر الحكم القاجاري حتى العام1925م.

## طبيعة الصراع الصفوي ـ العثماني:

ساد اعتقاد لدى العديد من المؤرّخين، أن الصراع الصفوي ـ العثماني هو صراع شيعي ـ سني. وقد توقّف هؤلاء عند العديد من المظاهر الموحية بهذا الاعتقاد. فحالات الانتقام التي رافقت الحروب والمعارك تجاه السكّان الشيعة في أماكن تواجدهم، أو السكّان السنّة في أماكن تمركزهم، وموجات التهجير والاقتلاع المتبادلة، ثم شيوع فتاوى التكفير التي كانت تصدر عن فقهاء كل طرف، وأشكال التعبئة المذهبية التي لجأ إليها كل من الجانبين، ولا سيما الجانب الصفوي في عهد الشاه عبّاس الأول، شَكّلت جميعها مقدّمات للاستدلال على مذهبية الصراع[11].

ولكن ما ينبغي ان نتذكره في تعيين حجم العوامل الفاعلة في تاريخ نشأة الدول وتوسعها، هو أن التعبئة الفكرية والروحية تندرج في العامل الايديولوجي الذي وإن كان يلعب في بعض الأحيان والظروف، دوراً حاسماً في معركة أو انتفاضة أو اشتباك، إلاّ انه يبقى جزءاً من مشروع كبير يقوم على عوامل ومقومات أخرى وتحتل فيه العناصر الاستراتيجية والجغرافية ـ السياسية، وعناصر المصلحة والاقتصاد، حيزاً لا يستهان به، وإن لم يعلن عنه. وغالباً ما يطمر هذا الحيّز الاستراتيجي والسياسي والاقتصادي تحت ركامٍ من الاعلانات واليافطات التي تصدر عن أجهزة السلطان ومؤسساته

(11) قارن بذلك: أحمد عبد الرحيم مصطفى، «في أصول التاريخ العثماني»، ص 78.

ومسلكه الظاهر، فتبدو معالم التعبئة في الحرب وإلى الحرب هي البارزة، وتختبىء قرارات الحرب والتخطيط لها في داخل المشروع السلطاني، أي داخل حركة الدولة ومصالح أهلها وسوقها ومصادر جبايتها وموقعها في العلاقات الدولية وعالم التبادل التجاري.

ولم تكن الدولتان، العثمانية والصفوية في علاقاتهما الحربية أو السلمية بعيدتين عن منطق هذه الحركة. بل ان مرحلتهما التاريخية (في القرنين السادس عشر والسابع عشر والنصف الأول من الثامن عشر) تكشف عن أن عوامل أساسية، استراتيجية واقتصادية ودولية، لعبت الدور الفاعل في قرارات الحرب أو السلم لدى كل طرف. وأما الفرق المذهبية فلم تكن إلّا وقود المعارك أو مسرح التعبئة لها.

والملاحظ أن الدراسات التاريخية التي تناولت الخلفية الاستراتيجية والاقتصادية لتلك المرحلة قليلة جداً[12]. وتقلُّ أكثر فأكثر عندما يتعلّق الأمر بخلفية الصراع الصفوي ـ العثماني[13]. ومن خلالها يمكن على كل حال، أن نتبيَّن بعضاً من عوامل هذا الصراع ومحركاته الخفية. كما يمكن أن نصنّف هذه العوامل مع التشديد على تداخلها وتكاملها في ثلاثة مستويات:

---

(12) من أهم الأعمال التاريخية الكبيرة حتى الآن العمل الذي قام به فرنان بروديل في دراسته لتاريخ الاقتصاد في حوض المتوسط في القرن السادس عشر:

La Méditerranée et le monde Méditerranéen (F. Braudel) Paris, 1er éd. 1949, 4éme éd: 1979.

(13) ومن بينها تلك التي وضعها مؤرخون أتراك أو مستشرقون: ومنها: أبحاث المؤرخين الأتراك عمر لطفي بركان، وخليل أينالجيك، وخليل ساحلي أوغلو، وأبحاث المؤرخ الفرنسي روبرت مانتران (R.Mantran) في:

«L'empire ottoman et le Commerce asiatique au 16e et 17e siécles».

وكتاب: روبرت أولسن: «حصار الموصل والعلاقات العثمانية الفارسية»؛ وقد اعتمدنا في الصفحات التالية بشكل أساسي على معطيات هذا الكتاب.

1 ـ العامل الاستراتيجي الذي يؤمن للدولة امتداد نطاقها[14]، أو ما يعرف اليوم بجغرافيتها السياسية.

2 ـ طرق المواصلات التي تعين للدولة وسوقها واقتصادها موقعها في العلاقات الدولية والتبادل التجاري، ولا سيما بعد حدثين تاريخيين كبيرين: اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد.

3 ـ «ثورة الأسعار» في العالم والتي عانى منها الشرق الإسلامي، من جرّاء تدفّق الذهب والفضة وانفتاح أسواقه على السلع الأوروبية، بصورة أزمات اقتصادية متتالية منذ القرن السادس عشر.

من الملاحظ أن القتال العنيد والشرس بين الصفويين والعثمانيين تركّز بشكل أساسي على بعض مناطق الأناضول الشرقي (أرضروم ـ تبريز) وعلى العراق (الموصل ـ بغداد. . .). وتلاحظ الدراسات التاريخية التي تناولت الموقع الاستراتيجية لهذه المناطق، ان منطقة الموصل وارضروم (تعتبر المدخل الرئيسي للفاتحين القادمين من الشرق أو من الجنوب للاستيلاء على سهول الأناضول). ومن هذا المدخل كانت «تتجه الطرق المؤدية إلى استامبول والبحر»[15]. كما ان تبريز كانت مركز الطرق المؤدية شمالاً إلى أرمينيا والأناضول[16]. وكان لا بد للجيوش والتجّار القادمين من أرمينيا أو أذربيجان، وهم يقصدون الأناضول، من أن يمروا بأرضروم. وكانت هذه تتصل بتبريز وعبرها بسيواس وديار بكر والموصل وبغداد والبصرة إلى الخليج. ومن ديار بكر كان يتفرع طريق موصل إلى حلب والاسكندرون

---

(14) وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون استخدم تعبير «نطاق الدولة» بمعنى امتدادها الضروري والمطلوب لقيامها واستمرارها تبعاً لقوة أهل العصبية القائمين بها، انظر، ابن خلدون، المقدّمة، ص 163 - 164.

(15) روبرت أولسن: **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية**، ص 49.

(16) المرجع نفسه، ص 50.

على البحر المتوسط، كما يتفرع منه طريق بريّ مؤدٍ إلى استامبول[17].

ومن جهة أخرى «كانت الموصل هي المنفذ الآخر المهمّ للوصول إلى الأناضول وكذلك إلى حلب والبحر المتوسط». ويضاف إلى هذا، ان الموصل هي أيضاً «منطقة الاتصال بين جبال كردستان الوعرة والسهول والصحاري التي تبدأ من جنوب الموصل وتمتد حتى الخليج . . .»[18].

ونظراً للأهمية الاستراتيجية التي يشكلها هذا الامتداد الجغرافي ابتداءً من محور أرضروم ـ تبريز، إلى الموصل فبغداد ـ فالبصرة فالخليج ـ أو ابتداءً من ديار بكر إلى حلب فالاسكندرون أي إلى الشاطىء المتوسطي لبلاد الشام، فإنه كان من الطبيعي ان يتركّز الصراع بين دولتين: (نواة إحداهما في القسم الغربي من آسية الصغرى (الرومللي) ونواة الأخرى في فارس) في هذا القسم المتوسط الواقع بين موطني الدولتين. كانت الدولة العثمانية في القرنين الأولين لنشأتها (الرّابع عشر والخامس عشر) توجه فتوحاتها إلى الجبهة الغربية، تاركةً الجانب الشرقي مسرحاً لتواجد إمارات تركمانية ضعيفة موالية أو ليست ذات خطر. أما وقد لاح خطر الشاه اسماعيل الصفوي في مطلع القرن السادس عشر عبر قدرته على تجميع القبائل التركمانية في قوة عسكرية ضاربة، فإن السيطرة على الجانب الشرقي من الأناضول وعلى امتداده الجغرافي الجنوبي في العراق وبلاد الشام تصبح ضرورة استراتيجية قصوى. وهي الضرورة التي وعاها بشكل أساسي السلطان سليم، فاحتل تبريز، ثم عاد فالتف على ديار بكر وكيليكيا وحلب مكملاً احتلال سوريا ومصر، ومشكلاً بذلك حزاماً استراتيجياً غربياً عميقاً في مواجهة مشروع الدولة الصفوية الجديدة. وكان من الطبيعي ان يظل هم هذه الأخيرة خرق هذا الحزام عبر التوسع غرباً في الأناضول والموصل

---

(17) المرجع نفسه، ص 51.

(18) المرجع نفسه، ص 51.

والعراق. وهي المحاور التي استمر الصراع عليها متقطعاً حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر (فترة نادر شاه). ان دولة قوية في فارس، ما كان يمكن ان تكسب قوتها في الشرق الإسلامي إلاّ من خلال امتداد نطاقها باتجاه المحطات الأساسية لطرق المواصلات والممرات البحرية. ويبدو أن هذا التوجه ظل الثابت الذي ميّز سياسة شاهات إيران خلال قرنين من الزمن، كما انه ظل بالمقابل الثابت الذي ميّز المواجهة العثمانية للسيطرة على تلك المحطات والممرات.

**والسؤال**: لم هذا الإصرار من قبل الطرفين؟ وكيف تمثلت الأهمية الاستراتيجية لمناطق الصراع في المصالح الاقتصادية المباشرة والعلاقات الدولية آنذاك؟

كانت تجارة ايران الخارجية تعتمد بشكل أساسي على بيع الحرير الايراني «ذي الشهرة العريضة في أوروبا». وكانت قوافل تجارة الحرير تتخذ الطرقات التالية:

ـ الطريق البرّي عبر العراق والشام، ومن الشام تنقل بحراً إلى أوروبا.

ـ الطريق الثاني، طريق بحري حيث يرسل الحرير إلى ميناء هرمز في جنوب الخليج، ومنه إلى المحيط الهندي إمّا باتجاه الهند أو باتجاه أوروبا عبر رأس الرجاء الصالح.

ـ الطريق الثالث: عبر الأراضي الروسية ومنها إلى أوروبا[19].

وكان بمقدور الدولة العثمانية ان تتحكم بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالطريقين الأولين. فقد لجأ السلطان سليم إلى «استخدام الحصار التجاري

---

(19) بديع محمد جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، ص 84.

كسلاح من أسلحة الحرب» ضد الصفويين، كما لجأ إلى مصادرة البضائع الفارسية من أيدي التجار العرب والترك والفرس، كما انه حرّم استيراد الحرير الفارسي وبيعه، وفرض الغرامات على الذين يقبض عليهم وهم يبيعونه[20] . وكان لهذه التدابير الاقتصادية نتائج عسكرية ظهرت في المعارك الأولى الحادّة بين الطرفين.

أما في مطلع عهد سليمان، فقد أدرك الطرف العثماني أهمية الحرير وطرقه، كسلاح سياسي ضاغط. فبدل منع الاتجار به وحظر العبور به على الطرق الخاضعة للسيطرة العثمانية، لجأ السلطان العثماني إلى خوض حروب ضد طهماسب، للضغط باتجاه الاستفادة من مناطق انتاج الحرير الفارسية وتجارة المحيط الهندي. إذ احتفظ العثمانيون بموجب معاهدة اماسيا ( 1555م ) بتبريز والعراق العربي[21].

والتف الشاه عبّاس الصفوي على السياسة العثمانية بإقامة علاقات مباشرة مع بريطانيا وإسبانيا للتخلّص من الضغط العثماني. إذ منح الدولتين وخاصة بريطانيا، امتيازات تجارية في العام 1617 مركزاً على استخدام الطريق الثالث إلى أوروبا (طريق موسكو)[22].

ومنذ ذلك الحين بدأت تظهر أهمية الحرير بالنسبة للعثمانيين لا كسلاح سياسي في مناطق انتاجه، بل «باعتباره مصدراً لرسوم الجمارك». وبالنسبة للفرس بدأت تظهر أهميته كمصدر لتزويدهم بالنقود. إذ وفقاً لشروط معاهدة 1612، احتفظ الصفويون بتبريز لقاء حصول العثمانيين على مائتي حمل من الحرير ومائة حمل من بضائع أخرى[23].

---

(20) أولسن، حصار الموصل، ص 60.
(21) المرجع نفسه، ص 62.
(22) المرجع نفسه، ص 66.
(23) المرجع نفسه، ص 67.

وتلاحظ مصادر التاريخ في هذه الحقبة أن الوعي العثماني لأهمية الحرير الايراني كمصدر لرسوم الجمارك كان يترافق مع أزمة اقتصادية في الدّاخل العثماني. وكان أحد أسبابها النتائج التي ترتبت على اكتشاف رأس الرجاء الصالح وتحوّل التجارة المتوسطية إلى المحيطين، الأطلسي والهندي. وكان مضيق هرمز قد وقع بيد البرتغاليين، ثم ما لبث الصفويون ان استولوا عليه بمساعدة سفن شركة الهند الشرقية البريطانية. وبعدها استولوا على بغداد في العام 1623، «وأدّى التهديد المباشر لطرق التجارة ولموارد الجمارك إلى إعلان العثمانيين الحرب»[24] من جديد. وفي عام 1626 «أعلن فاتح بغداد الجديد (الشاه عباس) انه سيستولي على حلب لتأمين أقصر طريق من هرمز إلى البصرة فبغداد فحلب»[25].

ولعلّه في هذا السياق الاقليمي والدولي، لجأ السلطان سليمان كالشاه عبّاس، إلى العلاقات الدولية الأوروبية لحلّ بعض وجوه الأزمة الاقتصادية في الدّاخل العثماني. فعقد أول معاهدة امتيازات أجنبية مع فرنسا في العام 1536. وبموجبها شجع السلطان العثماني التجار الفرنسيين على ارتياد الأسواق العثمانية والاتجار فيها[26].

ويضاف إلى كل هذا، أن البلاد العثمانية عانت أزمة اقتصادية كبرى تفاقمت ابتداءً من النصف الثاني من القرن السادس عشر، بسبب تدفق كميات الذهب والفضة من جنوبي أمريكا، إلى المدن الإيطالية وخاصة جنوة، ومنها انسيابها إلى الولايات العثمانية، مما كان له تأثيره على انخفاض قيمة الأقجة العثمانية وارتفاع أسعار السلع والحاجات الغذائية بالنسبة

---

(24) المرجع نفسه، ص 68.

(25) المرجع نفسه، ص 68.

(26) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت ط 1977، ص 91.

للمستهلك العثماني[27]. وتطور هذا الأمر باتجاه تحويل السوق العثماني إلى سوق منتج للمواد الأولية المصدَّرة إلى أوروبا وإلى سوق مستقبل للسلع الأوروبية، وإلى ركود وتدهور تدريجي في الحرف والصناعات المحلية. ولقد حاولت السياسة العثمانية ان تعوّض عن انخفاض قيمة عملتها بالنسبة للذهب والفضة الأوروبيتين من خلال الاستفادة من السوق الايراني. لكن الصفويين أصروا في معاهدات الصلح مع العثمانيين على تحديد سعر الحرير، وفقاً لسعره العالمي[28]. وكانت السياسات التي اتبعها كل من الدولتين لحل مشكلاتها الاقتصادية الخاصة الناتجة عما سمي «ثورة الأسعار» في العالم، تتضارب فتؤدي إلى تجدد القتال للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات المؤدية لها، من الأناضول الشرقي وحتى الخليج، مروراً بالموصل وحلب وبغداد والبصرة.

ويخلص أولسن في وصفه للعلاقات العثمانية ـ الفارسية إلى القول: «وقد استمر سعي الفرس للاستيلاء على حلب مدّة مائة وسبعة عشر عاماً أخرى. وذلك لأن الذي يتحكَّم في حلب وبغداد، يتحكم في النسبة الكبرى من تجارة المحيط الهندي التي تستعمل اليابسة. ومنذ عام 1623 وحتى عام 1638 حين استولى عليها السلطان مراد الرّابع ظلت بغداد وطرق تجارتها أحد الأهداف الأساسية للحكومة العثمانية ذات العجز المالي المتزايد»[29].

وفي الأعوام 1730 - 1736، و 1743 جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على العراق والأناضول من جانب إيران، بعد محاولة الشاه عبّاس الكبير. ولم تصدر هذه المحاولة الأخيرة والطموحة عن شاه صفوي شيعي هذه المرّة، بل عن قائد عسكري طموح ـ من قبيلة الأفشار وينتمي إلى أسرة

---

(27) F. Braudel, La Méditerranné, Op. Cit, Vol I, P.495.

(28) أولسن، مرجع سابق، ص 77، 79.

(29) أولسن، مرجع سابق، ص 69.

سنية، وهو نادر شاه الذي استفاد من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية، فأعلن نفسه «شاهاً» على ايران، وخطط لمشروع اسلامي كبير يقوم على عملية توليف سني ـ شيعي، من خلال إدراج الفقه الجعفري ـ كما رأينا ـ كواحد من المذاهب الإسلامية الخمسة. وكان واضحاً للسلطان العثماني ان اقتراحاً كهذا، كان يبغي سحب «الشرعية السنية» التي يمتاز بها السلطان، وإناطتها بالشاه الايراني؛ فيتسنى لهذا الأخير ان يحقق اهدافه الاستراتيجية التي هي أيضاً أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وايديولوجية، وقد ذكرت بعض المراجع التاريخية أن «طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى استامبول»[30].

وكان تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في العام 1743، وكذلك رفض اقتراحه «التوحيدي» من قبل السلطان العثماني، ومن قبل علماء المؤسسة الدينية الشيعية على السواء، خاتمة المحاولات التوسعية سواء من جهة ايران، أو من جهة تركية. وهذه الخاتمة التي وضعت حداً للتوسع في مناطق العبور والمواصلات الدولية من قبل احدى «الدولتين الإسلاميتين» في منتصف القرن الثامن عشر، كانت بشكل أساسي «نقطة تحول في الحرب الاقتصادية» بين الطرفين. فبالإضافة إلى الانهاك العسكري الذي أصاب كلاً من الدولتين، والإنفاق المالي على الحروب الذي بدّد ماليتهما، كان الارتهان الاقتصادي للدول الأوروبية الناهضة يقوى ويشتد عبر التوسع والتنافس في منح الامتيازات لهذه الدول، سواء من قبل الشاهات أو السلاطين. وكان من نتائج الحرب الفارسية ـ العثمانية في عهد نادر شاه، أن ركّز البريطانيون تدخلاتهم ونفوذهم في جنوبي فارس والعراق كما استطاع بطرس الأكبر ان يحقق حلمه في السيطرة على بحر قزوين في منتصف القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية تتوجه نحو

---

(30) المرجع نفسه، ص 184، نقلاً عن: Lackhart,L. Nadir Shah, London, 1938.

السيطـرة على شرقي المتـوسط وبوّابـاته الأساسية للشـرق (مصـر وبـلاد الشـام)، بعد ان استطاع الانكليـز ان يسيطروا كلياً على بوّابات الخليج. ومع هذه المرحلة، ابتدأت مـرحلة «السلم» بين الدولتين؛ ولكنـه «سلم» لا حول ولا قوة للأسر الحاكمة «الإسلامية» في صنعه. لقد كان نوعـاً من السلم القسري الذي يهيىءُ أوضاع ايران وتركية والبلاد العربية لتكون كلها «مناطق نفوذ» للقوى الدولية. لقد انتهى الصراع بين دولتين اسلاميتين على السيطرة على مناطق العبـور إلى أوروبا والعـالم، إلى صراعٍ بين القـوى العالمية على السيطرة على مناطق الدولتين بكاملها. ستواجه هكذا الدولة القاجارية الجديـدة مصيرهـا في ايران، وهكـذا واجهت الدولـة العثمانيـة المصير نفسه: انهاك فارتهـان، فضعف، فانحـلال. وكما ان «سلمهمـا» المتأخر لم يكن سلماً شيعياً ـ سنياً، فإن الحـروب الأولى لم تكن حـروباً سنيـة ـ شيعية في أسبـابها وأهـدافها وان تـوسَّلت هذه الحـروب، التعبئة المذهبية للتابعين والمقلّدين من المسلمين سنةً وشيعةً.

هل كان لتشيع الشاه عبّاس علاقة بسياسته؟ لقد كان تشيعه جزءاً من «التشييع الصفوي» الذي وصفه الكاتب الإسلامي علي شريعتي: «بالشرك، والجمود، وعبادة الأحبار، وسلب الإرادة وانعدام المسؤولية...»[31]... وسياسته كانت في توظيف كل هذا «التشيع» الذي اختزله في السير حافي القـدميـن في مواكب عـاشوراء، وبكنسـه «الحضرة» بنفسـه، في التعبئة لحروبه الاستراتيجية الكبيرة، وفي تغطية ما كان يخطط له من سياسات في علاقاته الدولية وسفاراته إلى الدول الأوروبيـة آنذاك (كـالتمهيد لـلإنكليز باحتلال هرمز والإشراف على الخليج، وكاتصاله بالبابا وأسبانيا، لتـطويق الدولة العثمانية ومحاربتها من جهة الغرب...).


وإذا كان الشاه عبّاس يحرص على مظاهر تشيعـه من جهة الـطقس

---

(31) فاضل رسول، هكذا تكلّم علي شريعتي، ص 180 - 181.

والشكل، فإن نادر شاه الذي حمل مشروع الشاه عباس نفسه، لم يكن شيعياً. ومع ذلك فإن أهدافهما الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية كانت واحدة. ولعلَّ في ظاهرة نادر شاه، وهو آخر حلقة من حلقات الصراع بين السلطنتين، برهان واضح على أن المذهبية لم تكن سبباً أساسياً في الحروب بين إيران والدولة العثمانية، وإن وُظِّفت المذهبية في تسعير هذه الحروب.

ومهما يكن من أمر، فإن الانقسام مؤدٍ في كل الأحوال إلى الضعف والانحلال. والأمر الأساسي أن الحروب العثمانية ـ الإيرانية التي استمرت متقطعةً حوالي قرنين ونصف (1500 - 1743) كانت تندرج في سياق تاريخي عالمي يتسم بتشكل «نهضة أوروبا» واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم التحول في هذا السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسساتي للدولة وأجهزتها. فبعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد، لم يعد للاقتصاد المتوسطي دوره السابق. وتُرك العالم الإسلامي خلال كل هذه الفترة اللاحقة ساحة تقاتل بين قوتيه الأساسيتين. وكان التقاتل بينهما في جزء كبير منه، محاولة للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافىء المؤدية إلى أوروبا التي تكدّس في مدنها ذهب وفضة العالم الأميركي الجديد. ولما استُنزِفت القوتان، كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر «انتعاشاً» إلّا من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسع التجارة الغربية فيه. وكانت حرفهما على درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الغربية لدرجة لم يعد الوضع المفارق على مستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك مشجعاً على أي تطوير. . . وكل هذا كان يؤسس لتشكل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي أدّت إليه الثورة الصناعية ونتائجها، وبين الأطراف التي أدّت إليها سياسات الحروب والاستتباع والارتهان «للامتيازات الأجنبية».



# الفصل الثالث

## المؤسسة الدينية والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية

# الفصل الثالث

## المؤسسة الدينية والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية

### التمهيد للمؤسسة:

رأينا كيف أن مؤسسة الخلافة لم تعد منذ سقوط بغداد، مسألة أساسية في الفقه السياسي الاسلامي ـ السني. اذ أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على المستوى الشرعي، وآراء نظام الملك في تحديد مهمّات الحكم وأساليبه وطرائقه على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد بشأن الدولة القائمة وقبول الجماعة لها. فلما قام العثمانيون بفتوحاتهم الكبرى من ناحية الغرب، والاستيلاء على البلاد العربية وتوحيدها سياسياً في دولة كبرى، لم يشكل سقوط القاهرة المملوكية التي تستضيف الخليفة العباسي، حدثاً معادياً لمؤسسة الخلافة، ولما ترمز اليه في وعي فقهاء السنة أو في ذاكرة الجماعة ـ كما حصل عندما سقطت بغداد. بل ان «القسطنطينية» أصبحت «دار السلطنة ودار الخلافة» في آن معاً ولم تثر هذه التسمية التي شاعت، لبساً فقهياً في آراء الفقهاء، كما حصل في العهدين البويهي والسلجوقي، الأمر الذي كان قد دفع الماوردي للبحث عن شرعية سلطنة الأمر الواقع في ظل الخلافة، أو الذي دفع الغزالي لتقديم تصور متوازن لعلاقة الفقيه بقطاعات المعرفة من جهة وبالسلطان القائم من جهة ثانية.

ان الجانب الأخير في العلاقة ( فقيه/ سلطان) كان قد استقر في حيِّز مؤسساتي محدد، هو حيز القضاء والتعليم مع هامش من الاستقلالية قد

يسمح للفقيه بابداء النصح والمشورة.

ولا شك أنَّ السلاطين جميعهم حرصوا على تثبيت هذا الجانب في علاقتهم بالفقهاء وتطويره. فالسلطنة - كأمرٍ واقع، وظاهرة تاريخية - كانت تذهب، معزولةً عن سياقها الشعبي والتعبوي، أي معزولةً عن الأمة أو الجماعة التي تدَّعي تمثيلها، نحو حكم علماني دنيوي قد يناقض الشريعة. وجاء حل هذا الاشكال على يد السلاطين العثمانيين باتجاه الاقتراب من ذاك السياق الشعبي والتعبوي، والتقرُّب من ممثلي الحالة الاسلامية التي تعيشها الجماعة، من فقهاء وعلماء ومشايخ صوفية، واقتران السلطان بأسماء ومظاهر تبرز فيها معاني التقديس والتدين، جنباً الى جنب مع معاني التعظيم والتفخيم. لقد جاء في مقدمة كتاب **«الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»** الذي وضع في عهد السلطان سليمان القانوني، اهداءٌ للسلطان حمل العبارات التالية:

«وقد وقع هذا الجمع والتأليف في ظل دولة من خصه اللّه تعالى بالألطاف السبحانية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية الذي تضعضع بسطوته مباني الأكاسرة، وتطأطأ دون سرادقات عظمته سوامد القياصرة وفوَّضت اليه السعادة مقاليدها وأنجزت به الأيام للأنام مواعيدها **خلاصة أرباب الخلافة في العالمين، شرف الاسلام، ملاذ المسلمين أخص الخواقين العظام وقطب السلاطين الكرام مطاع الملوك والسلاطين مطيع احكام الشريعة والدين السلطان** ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان أبو الفتح والنصر السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان...»[1].

هذا النص الذي كتبه أحد علماء الدولة العثمانية المعاصرين للسلطان سليمان (926هـ/ 1520م - 974هـ/ 1566م)، يحمل صورة ما آلت اليه

---

(1) طاشكبري زادة (متوفى 968هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، ص 6.

العلاقة بين السلطان والفقيه[2]. فالصورة هذه لم تعد تعكس إشكالاً في العلاقة مثيراً لمسألة الشرعية من جانب الفقيه، ولم تعد تطرح تخوفاً في المقابل من جانب السلطان. انه نوع من التكامل الوظائفي لاستمرارية العلاقة بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطاً من التنظيم والتدبير وانواعاً من الحلول والقوانين، واشكالاً من الأعراف والتقاليد، من جهة، وبين المجتمع الاسلامي من جهة أخرى، هذا المجتمع الزاخر بتلك المعطيات الوضعية ـ التاريخية، ولكن الباحث الدائم عن شرعية اسلامية لسياسة الدولة.

ان تنظيم العلاقة بين الفقيه (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) وبين السلطان، شكّل الاطار الذي يمكن أن يحتوي ما سميناه تكاملاً وظائفياً بين الطرفين، دون أن يعني ذلك فصلاً ما بين السياسة والدين. وهذا الاطار كان لا بد أن يتأسس في أقنية وأجهزة ومؤسسات ووسائط سلطة تقوم بين المجتمع وأهل الدولة. وأهم هذه الوسائط ـ المؤسسات التي عني بها السلاطين العثمانيون عنايةً فاقت في بعض وجوهها عناية أسلافهم السلاجقة: القضاء، والتعليم، وزوايا الصوفية، ومجال جديد مستحدث هو **مجال الافتاء ومشيخة الاسلام**.

والتكامل الوظائفي في توكيد نظام السلطة في المجتمع، عبر العلاقة المؤسسية بين الفقيه والسلطان لا ينفي ظاهرة استمرارية المفهوم الفارسي لسلطات الملكية ووظائفها[3] ـ هذا المفهوم الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة ووزيرهم نظام الملك ـ ولا يؤكد بالضرورة ـ كصيغة وحيدة ـ

---

(2) واننا لنجد نصوصاً مماثلة كثيرة لدى علماء العصر العثماني، كالمرادي مثلاً، المفتي الأكبر للأحناف في دمشق. قارن بهذا: جب وبوون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، جـ1، ص 51 - 52.

(3) وهنا نجد القاسم المشترك في مرجعية تنظيم الدولة ومفهومها بين الصفوية الشيعية والعثمانية ـ السنّية.

اسلامية الدولة السلطانية كمفهوم وسياسة وتدبير. ولعلَّ ما يقوله جب وبوون هو تعبير عن هذه الازدواجية في بنية نظام الحكم العثماني: «وباستثناء ما يتعلق حينئذٍ بواجب تطبيق احكام الشرع (وهو واجب قبله السلاطين العثمانيون، فيما هو أبعد من ذلك، بولاء فاق ما أبدته أية أسرة اسلامية حاكمة أخرى في العالم الاسلامي)، يمكن القول بأن المفهوم العام لسلطات الملكية ووظائفها في الأمبراطورية العثمانية لم يتأثر بالآراء الاسلامية الا بشكل طفيف. ذلك أن السلاجقة قد تأثروا تأثراً كلياً بالآراء الفارسية التي طابقت تماماً وجهات النظر التركية القائمة على التنظيم العسكري للقبيلة التركية، وهو ما ورثه عنهم خلفاؤهم العثمانيون. فالمهمة الرئيسية لـ «سيّد الكون» ـ الخنكار، وهو من أحب الألقاب الى السلاطين العثمانيين هي المحافظة على نظام العالم، وذلك بأن يضمن دفع رواتب جيشه، والا تفتات طبقة من رعاياه على حقوق أية طبقة أخرى وواجباتها»[4].

ويمكن أن نقول إن التشكل التاريخي للدولة السلطانية العثمانية جاء توليفاً لمصادر ثلاثة[5]:

1 ـ المفهوم الفارسي لدور الشاهنشاه.

2 ـ التنظيم العسكري للقبيلة التركية المقاتلة.

3 ـ الدور الوظائفي لممثلي الشريعة.

وما يهمنا في هذا البحث هو دراسة المصدر الثالث في هذا التشكل من زاوية النظر الى اتجاهات العلاقة القائمة بين السلطان والفقيه، واشكال تمثلها في مجالات المجتمع والدولة.

---

(4) جب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، جـ 1، ص 53.

(5) ولنلاحظ أن مصادر هذا التشكل كانت واحدة بالنسبة للدولتين العثمانية والصفوية خاصة اذا تذكرنا أن القبائل التي شكلت القاعدة العسكرية للمشروعين كانت تركمانية وأن مصدر فلسفة الحكم الفردي كان فارسياً قديماً في جانب كبير منه.

## في مجـال الافتاء ومشيخـة الاسلام: حتى عهـد سليمان القانون وأبي السعود: 974 هـ / 1566 م :

منذ الفترة التأسيسية الأولى للدولة العثمانية ارتبطت صورة السلطان العثمـاني بصورة العـالم الديني الـذي يبايـع ويقـدِّم النصحيـة والمشـورة والفتوى. تلك هي صورة السلطان عثمان (المؤسس) مع «عالم زمانه» اده بالي كما يقدِّمها نص تاريخي، يعود الى القرن العاشـر الهجري (الـقـرن السادس عشر الميلادي) حيث نقرأ في سيرة هذا الأخير «ولد (اده بالي) بالبلاد القرمانية وقرأ هناك بعضاً من العلوم ثم ارتحل الى البلاد الشامية وتفقه بها على مشايخ الشام وقرأ التفسير والحديث والأصول عليهم ثم ارتحل الى بلاده واتصل بخدمة السلطان عثمان الغازي، ونال عنده القبول التام وكانوا يرجعون اليه بالمسائل الشرعية ويتشاورون معه في أمور السلطنة. .»[6].

ويُعتقد أن أول منصب للافتـاء، تقلَّده المولى شمس بن حمـزة بن محمـد الفناري[7] ( 751-834هـ/ 1350-1431م) في عهـد السلطان بـايـزيـد ( 792-805هـ/ 1398-1402م).

والواقع أنّ أوّل عالم عثماني تنسب اليه التراجم التى يقدِّمها طاشكبري زاده (توفي 968هـ)، صفة «المفتي» هو هذا العالم با. ـ ـ. اذ يقول صـاحب التراجم «سمعت من والدي رحمه اللّه يحكي عن جدي أن المولى الفناري كان مدرساً بمدينة بورصه في مدرسة مناستير وكان قاضياً بها ومفتياً في المملكة العثمانية. وكان صاحب ثروة عظيمة وجاه واسع وصاحب أبهة وشوكة»[8]. وفي مكان آخر: «ولي قضاء بروصة وارتفع قدره عند ابن

---

(6) طاشكبري زاده، علماء الدولة العثمانية، ص 6.

(7) R. C. Repp, The Mufti of Istambul, Oxford 1986, P. 74.

(8) طاشكبري زاده، مرجع سابق، ص 18.

عثمان جداً وحلَّ عنده المحل الأعلى وصار في معنى الوزير»[9].

وتعاقب على منصب «مفتي العاصمة» أو «مفتي المملكة العثمانية» منذ عهد بايزيد الأول ( 792-805هـ / 1389 -1402م) وحتى عهد سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520-1566م)، خمسة عشر فقيهاً هم[10]:

- المولى شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري ( 828-834هـ/ 1424-1431م).
- المولى فخر الدين الأعجمي ( 840-865هـ/ 1436-1460 م).
- المولى أحمد بن فرامرز ( 865-885هـ/ 1460-1480م).
- المولى أحمد بن اسماعيل بن عثمان الغوراني ( 885-893هـ/ 1480-1488م.
- المولى عبد الكريم ( 893-900هـ/ 1488-1495م).
- المولى علاء الدين علي العربي ( 900-901هـ/ 1495-1496م).
- المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسني ( 901-908هـ/ 1496-1503م).
- المولى علاء الدين علي بن احمد بن محمد الجمالي ( 908-932هـ/ 1503-1524 م).
- المولى شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا ( 932-940هـ/ 1525-1534م).
- المولى سعد الله بن عيسى بن أميرخان ( 940-945هـ/ 1534-1539م).
- المولى محيي الدين شيخ محمد بن الياس ( 945-949هـ/ 1539-1542م).

---

(9) المصدر نفسه، ص 17.

(10) Repp, Op. Cit, P. XV.

- **المولى عبد القادر** (949 هـ/ 1542 م).
- **المولى محيي الدين محمد بن علي بن يوسف بالي** (المولى الفناري) ( 949-952هـ/ 1543-1545م).
- **المولى أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد** (أبو السعود افندي) ( 952-982هـ/ 1545-1574م).

ومن خلال كتاب «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، وكتاب «العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم»[11]، ومن خلال دراسة «رِب» (Repp) الحديثة «مفتي استامبول» (1986)، يمكن أن نستخلص أن هؤلاء العلماء الذين نسبت إليهم صفة «الإفتاء» في عاصمة الدولة، في غضون القرن التاسع والعاشر الهجريين (الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين)، كانوا في عداد العلماء الكُثر المنتشرين في أنحاء الدولة والذين كانوا يدرسون العلوم الدينية في مدارس العالم الإسلامي، ولا سيما في مدارس بلاد الشام ومصر، ثم يعودون ليتعاطوا التدريس في المدارس التي كان السلاطين العثمانيون يؤسسونها في العاصمة أو في المدن المهمة في المملكة، أو ليشغلوا، بناءً على تعيين من السلطان منصب القضاء في أحد المراكز.

والمصادر لا تفيدنا في معرفة طريقة تعيين المفتي أو في تحديد صلاحياته وسلطاته في جهاز الدولة في ذاك العصر. ولكن ثمة رأياً أكيداً لدى المؤرخين هو ان المفتي لم يكن يحضر اجتماعات الديوان. والديوان كان بمثابة «مجلس وزراء موسّع» يضم أركان الدولة: الصدر الأعظم والوزراء (تبعاً لكل مرحلة)، وقاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروم، والدفتردار - وقائد الانكشارية، والكاخيا بك (نائب الصدر الأعظم)

---

(11) نقرأ في هذين الكتابين تراجم لأهم علماء وأعيان الدولة العثمانية منذ عثمان الأول ( 726هـ/ 1326م ) وحتى سليمان القانوني ( 974هـ/ 1566م )، وصاحب الكتابين طاشكبري زاده، عالم معاصر للسلطان سليمان، توفي في العام 968هـ.

والناشنجي باشا (صاحب الأختام والمراسيم والوثائق). وكان يمكن استدعاء كبار الموظفين المختصين إلى الديوان إذا دعت الحاجة[12]. ولا يُذكر أن المفتي كان يحضر اجتماعات الديوان أو يدعى إليه. ومن المعروف أن الديوان كان أعلى جهاز في الهيئة السلطانية الحاكمة، فيه تتخذ القرارات العسكرية والسياسية والاقتصادية لكل ولايات السلطنة.

ومن الملاحظ أنَّ الطابع السياسي المدني هو الغالب عليه، إذا استثنيا وجود القضاة الذين يمثلون الهيئة الشرعية في الديوان. فكيف تفهم إذن علاقة المفتي بالهيئة الحاكمة، أي بمركز القرار في الدولة؟ يُشار في المصادر إلى أنّ المفتي وبعض العلماء الكبار كانوا في مدى قربهم من السلطان بمثابة الوزراء أو الصدور العظام، بل إنّهم كانوا مقدّمين عليهم من حيث الاحترام والتقدير إلى درجة انهم كانوا انداداً للسلاطين. ويروي صاحب «الشقائق النعمانية» في ذلك، واقعة ذات دلالة: «حكى لي استاذي المولى محيي الدين الفناري أنه كان يقرأ على المولى ابن الخطيب (محيي الدين محمد الشهير بابن الخطيب) مع أخيه المرحوم شاه افندي. وكان المرحوم ابن الخطيب عند ذلك متقاعداً عين له كل يوم مائة درهم فذهب إلى السلطان بايزيد خان في يوم عيد، وأمرنا أن نذهب معه ليذكرنا عند السلطان بخير، وكان ابن أفضل الدين مفتياً في ذلك الوقت وله تسعون درهماً، وكان يتقدَّم المولى ابن الخطيب عليه. فلما مرّ بالديوان والوزراء جالسون فيه سلَّم المولى ابن أفضل الدين عليهم فضرب المولى ابن الخطيب بظهر يده على صدره وقال: هتكت عرض العلم وسلّمت عليهم! انت مخدوم وهم خدام سيما وانت رجل شريف، قال ثم دخل على السلطان ونحن معه والسلطان استقبله، قال الأستاذ عددت باصبعي فكان سبع خطوات فسلم عليه وما

(12) راجع تفصيلاً لهذه الوظائف في: عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية**، جـ 1، ص 374 وما يليها. وجب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، جـ 1، ص 154 وما بعدها.

انحنى له، وصافحه ولم يقبّل يده. وقال للسلطان: بارك اللّٰه لك في هذه الأيّام الشريفة. ثم ذكرنا عنده وقبّلنا يد السلطان وأوصانا السلطان بالاشتغال بالعلم، ثم سلّم ورجع ورجعنا معه، وقلنا له هذا سلطان الروم واللائق ان تنحني له وتقبّل يده! قال: أنتم لا تعرفون! يكفيه فخراً أن يذهب إليه عالم مثل ابن الخطيب وهو راضٍ بهذا القدر»[13]. وفي مكان آخر، وفي معرض حديثه عن سيرة المولى سيد احمد بن عبد اللّٰه الفريمي (أحد العلماء المعاصرين للسلطان محمد خان)، يروي طاشكبري زاده الواقعة التالية: «روي انه (المولى الفريمي) لقي السلطان محمد خان يوماً؛ وقد خرج من قسطنطينية متوجهاً إلى أدرنة. فسأله السلطان محمد خان عن أحوال مدينة فريم فقال كنا نسمع ان بها ستمائة مفتٍ وثلثمائة مُصنِّف، وانها بلدة عظيمة معمورة بالعلم والصلاح. قال المولى الفريمي: وقد أدركت أواخر هذا النظام. قال السلطان: وما كان سبب خرابها؟ قال حدث هناك وزير أهان العلماء، فتفرّقوا، والعلماء بمنزلة القلب من البدن، وإذا عرضت للقلب آفة سرى الفساد إلى سائر البدن. فقال السلطان لبعض خدّامه: ادع لي محموداً! وأراد الوزير محمود باشا، فأتى وحكى له السلطان ما قال المولى. فقال: قد ظهر منه ان خراب الملك من الوزير. قال الوزير محمود باشا: لا بل من السلطان! قال: لِمَ؟ قال: لأي شيء استوزر مثل هذا الرجل؟ فقال السلطان: صدقت[14]».

ومن مرويات صاحب «الشقائق النعمانية» في سيرة المولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري الذي شغل منصب التدريس في بروصة ثم كان قاضياً ثم مفتياً في أيام السلطان بايزيد «أن السلطان المذكور شهد عنده يوماً بقضيةٍ فردّ شهادته، فسأله عن سبب ردّه فقال: انك تارك للجماعة!

---

(13) طاشكبري زاده: **علماء الدولة العثمانية**، ص 90.

(14) المصدر نفسه، ص 50.

فبنى السلطان قدام قصره جامعاً، وعين لنفسه فيه موضعاً ولم يترك الجماعة بعد ذلك. ثم انه وقع بينهما خلاف فترك المولى الفناري مناصبه ورحل إلى بلاد قرامان[15]».

هذه المرويات التي تكثر في أدب السيرة عن بعض العلماء وبعض المفتين لا تشكل في الواقع تعبيراً عن حالة عامَّة تسود جميع الفقهاء. فثمة إشارات أيضاً إلى منهم من كان مهادناً للسلطان ومحباً للجاه ومسايراً لأرباب الحكومة. ومن بين الذين يذكرون بهذا الحال المفتي الشهير **أبو السعود** (توفي 892هـ/ 1574م)، المعاصر للسلطان سليمان القانوني (توفي 974هـ / 1566م) إذ يورد طاشكبري زاده في معرض الحديث عنه وبمناسبة إرسال *أبي السعود جزءًا من تفسيره الذي وضعه إلى السلطان*: «فقابله السلطان بحسن القبول وأنعم عليه بما أنعم وزاد في وظيفته كل يوم خمسمائة درهم. . .». ويضيف: «وبعد ذلك تيسَّر له الختام ورتبه بالكمال والتمام. وقد أرسله الى السلطان ثانياً بعد اتمامه فقابله السلطان بمزيد لطفه وزاد في وظيفته مائة أخرى. . .». ويعلِّق المؤلِّف على شخصية أبي السعود بقوله «فيه نوع مداهنة واكتراث بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة»[16].

وتجدر الإشارة إلى أن أبا السعود أفندي عيِّن «شيخاً للإسلام» من قبل السلطان سليم في عام ( 952هـ/ 1545م ) واستمر في منصبه في عهد خلفه السلطان سليمان الذي ربطته بـه صداقة قوية. فخدم أبو السعود الدولة فترة مديدة من الزمن، وأرسى عبر فتاويه التي رافقت سياسات سليمان وإعلانات قانونامه خطاً في العمل المؤسسي لوظيفة الإفتاء، يقوم على تبرير السياسة

---

(15) المصدر نفسه، ص 19.

(16) طاشكبري زاده، العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ص 444 و 445.

السلطانية وتأكيد صفتها الشرعية الإسلامية ، انطلاقاً من سيادة السلطان وأولوية مبادراته فى اتخاذ القرارات وسن القوانين.

وتعتبر مرحلة أبي السعود مرحلة انعطاف في تاريخ منصب الافتاء في الدولة العثمانية. فمنذ هذه المرحلة وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة[17] يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان «مشيخة الإسلام» ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسم وموظفين. ولا بدّ لهذه المسألة أن تستوقف.

يختلف المؤرخون حول تاريخ تسمية مفتي العاصمة «بشيخ الإسلام» فبعضهم يرى ان السلطان محمد الفاتح هو الذي أطلق التسمية بعد سقوط القسطنطينية تماثلاً مع التقليد الملّي الذي كرّسه السلطان في علاقته مع ممثلي المِلَل (بطريرك الروم وبطريرك الأرمن، وحاخام اليهود في العاصمة). ويرى آخرون أن السلطان سليمان هو الذي أطلق هذه التسمية، كجزءٍ من تشريعاته التنظيمية التي طالت أجهزة الدولة ووظائفها ورتبها ومراتبها[18].

ومهما يكن من أمر التسمية، فإنه من المؤكد أن عملية الانتقال بوظيفة

---

(17) هذا التشريع المنسوب إلى سليمان استمرَّ في جانبه القانوني (قانون نامه) حتى مرحلة التنظيمات الجديدة في أواسط القرن التاسع عشر، وفي الجانب الفقهي كان قد وضع كتابان في الفقه الحنفي الذي هو مذهب الدولة الرسمي هما: «**درر الحكّام في شرح غرر الأحكام**» لمحمد بن فرامرز المعروف بـ«ملاخسرو» (توفي العام 1480م/ 885هـ) وكتاب: **ملتقى الأبحر**، لإبراهيم بن محمد الحلبي (توفي 1549م/956هـ). وقد وضعت مع الكتابين ـ كما يقول جب وبوون «اللمسات الأخيرة للبناء التشريعي الذي لم يعد قابلاً للتغيير فيما يتعلق بالقسم الحنفي من المجتمع العثماني» جب و بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، جـ 1 ص 36. ويبدو أن المرحلة اللاحقة ستشهد على أساس هذا الاعتبار نتائج ما سمي «إقفال باب الاجتهاد» كما سنرى في فصل لاحق.

(18) راجع عرضاً لمختلف الآراء في: عبد العزيز محمد الشناوي : **الدولة العثمانية** ، جـ 1 ص 339-407.

الإفتاء من دور ذي طابع إسلامي اجتهادي ومستقل ومنفتح إلى دور ذي طابع إداري ومؤسسي منضبط داخل قوانين الدولة ومراكز القوى فيها، قد تمَّت في عهد السلطان سليمان القانوني وترسَّخت في هذه الوجهة الأخيرة في الأدوار اللاحقة.

ففي المرحلة الأولى، كان مفتي العاصمة جزءًا من الحركة العلمية الدينية الناشطة في مراكز العالم الإسلامي آنذاك، حيث كان يَدرُس أو يدرّس فيها، وجزءًا من حالة الزهد والصوفية التي شاعت خانقاواتها في أجزاء عديدة من ذاك العالم. وكان شيوع اسم عالم يعود في غالب الأحيان، إلى ما عُرِف عنه من علم وتقوى وزهد وخدمة، وتعفف عن مغريات الدنيا، الأمر الذي يجعل من شخصيته محور جذب والتفاف وتطلع لدى المؤمنين[19]، ويجعل من تقريب السلطان له، كمفتٍ في العاصمة، صيغةً مناسبة لالتقاء «السياسي» و«الديني» ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة، عبره ودون ان يكون جزءًا من الهيئة الحاكمة ذات الطابع المدني أو العلماني.

ومن جهة أخرى، لم يكن تعيين مفتٍ بعينه - في المرحلة الأولى - يعني نفياً لأهمية العلماء الآخرين أو انتقاصاً من قيمتهم العلمية ودورهم، فبعضهم كان يرفض هذا المنصب[20]، وبعضهم كان يتقدّم المفتي، دون ان يحوز منصباً أو لقباً رسمياً، كما حصل بالنسبة لابن الخطيب وهو برفقة المفتي ابن أفضل، وذلك بسبب الإجماع حول أعلمية ابن الخطيب[21].

---

(19) استنتاج من خلال السير العديدة التي يقدّمها طاشكبري زاده للعلماء منذ عهد عثمان الأول وحتى سليمان.

(20) حتى بعد فترة بسيطة من عهد السلطان سليمان ومشيخة أبي السعود، رفض مدرّس السليمانية محاسني سنان افندي هذا المنصب عندما عرض عليه وقال: «ابعدوا عني زليخة هذه الدنيا» إشارةً إلى موقف يوسف من زليخة زوجة فرعون. كما رفض عالم آخر هو ابن علي الجمالي: فضيل افندي (985هـ) هذا المنصب «تعففاً عن أشياء الدنيا».

قارن: Repp, **Mufti of Istambul,** P. 304

(21) انظر فيما سبق، ص 80 و81.

ولم يكن حق الفتوى حكراً على «المفتي الرسمي». فعلماء آخرون أيضاً، كانوا يستفتون. وظل هذا الحق يُمارس علناً حتى نهاية مشيخة أبي السعود وربما بعده بفترة ليست طويلة[22]. أما فيما بعد فإن الأمر لم يقف عند حدود إقفال باب الاجتهاد، بل تعدّاه مع تفاقم أزمة السلطنة ودخولها مرحلة التقهقر والضعف ـ كما سنرى ـ إلى حدود حظر كل قراءة خارج كتب الأحكام الفقهية الناجزة، لأنها قد تحمل على الاجتهاد[23].

أمر آخر وأساسي وهو أن نفوذ المفتي في المرحلة الأولى لم يكن ليحتاج نظراً لوزن شخصيته الدينية إلى جاهٍ ومال وأدوات سلطة (إدارة ومكاتب وموظفين) وأجهزة للإفتاء منبثةٍ في الولايات والمناطق. أما في المرحلة اللاحقة ومع تنظيمات السلطان سليمان فقد اكتسبت مؤسسة الإفتاء «مشيخة الإسلام» تنظيماً إدارياً واسعاً وأضحت مركزاً من مراكز القوى السياسية في الدولة. فمكتب شيخ الإسلام دعي «باب مشيخت» وأُلحق به مكتب آخر «باب فتوى» أو «فتوى خانه»، واستحدث نوع من أمانة سر دعي الموظف فيها «التلخيصجي»، ونظمت العلاقة بين شيخ الإسلام والصدر الأعظم والوزراء وفقاً لبروتوكلات محددة يتقدّم فيها شيخ الإسلام على الجميع، كما ترأس شيخ الإسلام «هيئة العلماء»[24] في العاصمة، واعتبر رأس الهيئة الإسلامية الحاكمة المؤلفة من مفتي عواصم الولايات والمدن الرئيسية[25]، وقضاة المناطق والمدرّسين وأئمة المساجد والخطباء والوعّاظ والمؤذنين. وكان يصرف على هذه الهيئة ومؤسساتها من مساجد وزوايا وتكايا ومستشفيات ومدارس وأعمال برّ من إيرادات الأوقاف الخيرية التي تخصصها

---

(22) قارن بذلك: Repp, **Mufti of Istambul**, P.299.

(23) انظر لاحقاً حيث نعالج هذه المسألة على حدة.

(24) عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية** جـ 1، ص 407 - 410.

(25) بلغ عدد المفتين في المناطق مئتين، كان الواحد منهم يتولّى مهمة استشارية دينية. وكانت أهميته دون الوالي والقاضي صاحبي السلطتين الإجرائية والقضائية.

الدولة لهذا القطاع الاجتماعي ـ الديني[26].

ولقد لعبت هذه الهيئة الإسلامية في ظل الضبط السياسي والاقتصادي والتنظيمي دوراً ايديولوجياً في خدمة السياسة. لقد بدأ الفقيه يفقد تدريجياً استقلاليته وتمايزه وامتيازه عن أجهزة السلطان الإدارية والعسكرية كما كان أثناء صعود المشروع العثماني ـ الإسلامي خلال القرنين الأولين من تشكله، ليندرج شيئاً فشيئاً ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر، في داخل هذه الأجهزة نفسها وليقوم عبر مواقعه المختلفة في هذه الأجهزة (مفتي، إمام، خطيب، مدرّس، واعظ...) بدور «السلطة الإيديولوجية» للنظام العام، وذلك من خلال نشر نمطٍ محافظ ومكرر من الثقافة السائدة في كل أنحاء الدولة العثمانية.

ويلاحظ باحث درس دور العلماء في مدينة طرابلس، (مركز ولاية)، في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر من خلال وثائق المحكمة الشرعية فيها، أن جهاز العلماء ورجال الدين كان ضعيف التأثير في مجال السياسة والتأثير على الحكام. غير أن «السلطة الإيديولوجية» كما يقول، كانت عملياً بأيدي هذه الجهاز الذي احتكر شؤون التعليم في المساجد والمدارس والمكاتب. وكان هذا الجهاز قد قام بمهمة الاستمرارية الثقافية من خلال نقل ما تتضمنه تعاليم السلف إلى الخلف. وبهذا المعنى فإن التواصل الثقافي كان قوياً، ليس بين الماضي والحاضر، بل بين سائر الأوساط «العلمية» في أرجاء الدولة العثمانية وخارجها. ويمكن القول بثقة تامة ان ثقافة واحدة كانت تنتشر في طرابلس ودمشق والقاهرة واستامبول، ودور رجال الدين في ضمان هذا التواصل الثقافي كان حاسماً...»[27]

(26) قارن بذلك: عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ص 421 - 453.

(27) خالد زيادة، **الصورة التقليدية للمجتمع المديني، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر**، طرابلس 1983، ص 108-109.

لكن الاستمرارية والتواصل كانا أيضاً من نتاج خضوع الثقافة للسياسة (سياسة الأمر الواقع) تبعاً لمواقع الرتب والرواتب ووفقاً لمنهج التكرار والترداد. فماذا لو أن منهجاً آخر برز من داخل هذه الثقافة دعا إلى التغيير أو التجديد، أو أن تحدياً من الخارج هزّ القناعات وطرح أسئلةً جديدةً؟.

التجربة العثمانية تقدّم في هذا المجال واقعتين نختارهما من سياق أحداث القرن السادس عشر وسياق أحداث أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

**الواقعة الأولى**: تعبِّر عما آلت إليه سياسة تنظيم العلماء في مناصب ورتب ورواتب في الدولة، وكيف تمثلت «وحدة الثقافة» في ظل التحاسد والتباغض والتنافس بين الطامحين والطامعين من علماء الدين في مناصب الافتاء والقضاء والتدريس. فاستخدمت بين الفقهاء وفي ظل أجواء الصراع السياسي الصفوي ـ العثماني في العالم الإسلامي، تهم الابتداع والتكفير والخروج، طمعاً بمنصب أو لإبعاد منافس، أو لإثارة فتنة، ضد فئة من جماعة المسلمين. وفي هذه الأجواء كانت محنة فقهاء الشيعة الإمامية في جبل عامل (جنوبي لبنان الحالي)، مع ممثلي المؤسسة الدينية «الرسمية» في بلاد الشام. وكواقعة من واقعات هذه المحنة كان مقتل أحد أبرز هؤلاء الفقهاء في ذاك العصر، وهو زين الدين بن علي المعروف «بالشهيد الثاني» ( 911 - 965هـ/ 1505 - 1558م ) على أثر وشاية من قاضي صيدا، تتهم الشهيد بالاجتهاد.

**الواقعة الثانية**: تُعبِّر عما آلت إليه أزمة السلطنة العثمانية في أواخر مراحلها، وعندما أصبح هاجس «وحدة الثقافة» لدى السلطان هاجساً «أمنياً» يتعلّق بسلامة السلطان والجهاز وحدهما، لا بسلامة الأمة وأمنها وموقعها في الصراع العالمي والخريطة الجغرافية ـ الحضارية. لقد تنبّه فقهاء ومفكرون مسلمون في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين الى هذا

التحدّي فقدّموا إجاباتٍ متنوعة، من موقع تصورهم الهـادف انقاذ الأمـة. فكان لهذه الإجابات وذاك التصور، وقع محرّك ومجدد. ولكن كان له أيضاً ردود تتذرّع بالتفريط بوحدة الثقافة، وخطر الاجتهاد، ومحذور الاختراق الغربي. وفي هذا السياق نورد أمثلةً من محنة الأفغاني والكواكبي ورشيد رضا وجمال الدين القاسمي مع المؤسسة الدينية الرسمية وممثلها أبي الهدى الصيّادي، شيخ الإسلام آنذاك.

## أولاً: الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيِّز الفقيه المستقل:

تنتظم الدولة العثمانية في سلسلة الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على قاعدة «التغلب» أو مفهوم «إمارة الاستيلاء» الذي نجد لدى الماوردي تبريراً شرعياً له تثبّت فيما بعد مع ممارسة السلطان أو «أمير الاستيلاء» لمهمّات الخليفة. فتصبح السلطنة وفقاً لهذا المفهوم مقبولةً لدى بعض الفقهاء «كسلطة ضرورة» يحتمها الأمر الواقع والحاجة لوحدة الأمة.

ومما أعطى لهذا الواقع أسباب ثباته في وعي جماعة المسلمين الفتوحات الكبرى العثمانية التي كانت قد تُوّجت بفتح القسطنطينية، قلعة المواجهة البيزنطية التي امتنعت على المسلمين طيلة قرون من الزمن. فكان ذلك مصدراً لأمل في نهوض إسلامي تطلع له المسلمون بعد فترة من التراجع والتفكك على أثر سقوط بغداد وهجمات الفرنجة واحتلال هؤلاء لبيت المقدس وسنوات الحروب الصليبية المديدة[28].

ذاك هو الوجه الإيجابي للدولة العثمانية الذي وفّر لها بادىء ذي بدء مناخاً شعبياً اسلامياً في البلاد، اتسم بالقبول وإسباغ الشرعية.

---

(28) قارن بذلك: محمد جميل بيهم، **العرب والترك**، ص 80.

غير ان الوجه الآخر الذي استجدَّ مع انكفائها نحو الفتح الداخلي في دار الإسلام ومع تحولها إلى «دولة سوق وجباية» (حسب تعبير ابن خلدون في وصفه لتطور الدول في التاريخ الإسلامي)، دولة تتجاذبها عصبيات تتحالف وتتنافر في الأطراف، كان يدفع بها أكثر فأكثر للتحول إلى سلطة جائرة أو مجموعة سلطات تتفاوت في درجات جورها من سلطان إلى سلطان، ومن والٍ إلى والٍ، ومن أميرٍ إلى أمير وبالتالي من مكان إلى مكان. . .

واللافت للنظر هنا ان الدولة العثمانية ركّزت في علاقتها بالعلماء ولا سيما بعد تشكل هذه العلاقة وانتظامها في قوانين وأجهزة ومؤسسات على أثر تشريعات السلطان سليمان، على استيعاب العلماء في سلطاتٍ محلية، فدخل القطاع الأكبر منهم في هذه السلطات. وساعدها في هذا الأمر أنماط من السلطات المحلية في ولايات الأطراف تقوم على الصراع ما بين الأسر المحلية من أجل الجاه والنفوذ في ظل نظام ضرائبي مرتكز إلى جباية الالتزام والملتزمين للمقاطعات، وتقوم على نظام عسكري تقلّص من حمية الجهاد، إلى حالةٍ من التشرذم العسكري والانكفاء في مراكز الولايات حيث تولّدت لدى ضباط الانكشارية مطامع سياسية واقتصادية يتوسلون للوصول لها، أي وسيلة ومن جملة وسائلها كانت المؤسسة الدينية الرسمية.

ويصف عالم دمشقي معاصر لمرحلة ما بعد السلطان سليمان هذا الواقع من خلال معاينته لتجربة حكم في دمشق، عندما تسلّم عبد اللّه كيوان (أحد ضباط العساكر العثمانية) حاكمية الولاية، فيقول إن هذا الأخير «استبد بأهل دمشق. .» «وكان يساعده على ذلك نوّاب محكمة الباب[29] وأعيان

(29) كان هؤلاء عبارة عن موظفين من القضاة الصغار. وكانوا يحلون محل القضاة في أثناء تغيبهم وفي المدن الصغرى خارج مركز الولاية أو الإقليم. وكان النائب يشتري منصبه ولا يتقاضى مرتباً من الحكومة، ولكنه كان يحصل على إيرادات ضخمة من حصيلة الغرامات المالية التي كان يحكم بها على المخالفين.

شهودها. وكانوا يبالغون في نصيحته في كتابة التمسكات، **يعلمونه الحيل**[30] **والاحتيالات لأنه** كـان **يكرمهم** ويصلهم. ثم كـانوا يتـرددون إليه في كـل صبيحة وينظرون مصالحه، ثم انتقل إلى سردارية دمشق فأخذ أكابر أهلها بالحيلة وعوامّهم بالرهبة لسعة جاهه وانقياد حكام الشريعة إليه»[31].

ويصف **محمد كردعلي** الواقع الذي آل إليه وضع العلماء بعد تدابير سليمان فيقول: «بدأت الدولة منذ دور سليمان بالرسميات وأخـذت تلقي الشغب بين العلماء وذلك بـرتب اخترعتهـا لهم وجرايـات أدرّتها عليهم، فزادت لأجل هذه النفقات الضرائب والخراج على الأمة وكثر التنافس بينهم. وقلّ القوّالون بالحق من رجال العلم، وأنشأ معظمهم يدلسـون ويوالسـون ويمتدحون السلطان مهما ضلّ وغوى، وسهل بعد، ربط العلماء بروابط الرتب والرواتب أن يستصدر السلاطين فتاوى بقتل الأبرياء لمن تغضب عليهم الدولة»[32].

ومع ذلك لم يعدم الواقع بروز علماء مستقلين لم ينتظمـوا في سلك الجهـاز الديني «الـرسمي»، اعتزلـوا السيـاسـة وانصـرفـوا إلى التـدريس والتأليف. ومن بين هؤلاء: **الفقيه الحنفي والصوفي** محمد افندي البرقاوي ( توفي 981هـ/ 1573م ) وهو معاصر للسلطان سليمان. درس في استامبول ومارس عمله كداعٍ ومـدرّس وحافظ على استقـلاليته حيـال أعلى مراتب السلطات في الدولة. حاول في مؤلفه عن الصوفيّة، أن يصالح بين الشريعة التي يؤكد الفقهاء على أحكامها وبين الحقيقة العرفانية التي يؤكد الصوفيون

---

(30) والمقصود هنا الحيل الفقهية التي يلجأ لها لحل الإشكالات التي يثيرها الحكم الشرعي. كالالتفاف على تحريم الربا مثلاً وتخريجه بصورة «البيع والشراء» أو الالتفاف على تحريم ملكية الوقف. . .

(31) نجم الدين الغزي ( 977 - 1061هـ/ 1570 - 1651م )، **لطف السمر**، جـ 2، ص 613.

(32) محمد كرد علي، **خطط الشام**، جـ 2، ص 334.

على أولويتها. ويعرف عنه انه كان ندّاً مناوئاً لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي[33].

**ونجم الدين الغزي**(توفي 1061 هـ/ 1651 م) وهو فقيه ومؤرِّخ وأديب، نقرأ له موقفاً يحذِّر فيه من مصاحبة السلطان. وكان ذلك بسبب تجربته مع السلطات المتقلبة والجائرة في دمشق ـ فيترجم ذلك نصيحة شعرية فيقول:

احذر من الملوك والسلطان　　بحسب القدرة والإمكان
لا يجتني مصاحب السلطان　　من قربه سوى العصيان[34]

لكن احتمال «القدرة والإمكان» الذي يشير إليه الغزّي، سيضعف أكثر فأكثر في العصور اللاحقة. وستُترجم حالة الابتعاد عن السلطان عند البعض ـ إن وجدت[35] ـ حالة انكفاء واعتزال وخوف من نقد السلطان أو نصحه، أو حالةً من الهروب إلى طرق من الصوفية الشعبية التي غرقت في السحر والطلاسم والطقوس الرمزية والتي جرى الاعتقاد بها كأشكال من العلاج والحل لكل ضائقةٍ أو مرض أو أزمة، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع. تلك هي الحالة الذهنية ـ الاجتماعية التي سادت قطاعاً واسعاً من الاجتماع الاسلامي ـ السني في ذاك الوقت.

وأمَّا بالنسبة للشيعة المنتشرين في الولايات العثمانية، فقد تعرّضوا لردود انتقامية عنيفة من قبل السلطات العثمانية، لا سيما عندما كان يحتدم الصراع الصفوي ـ العثماني، ويتعرَّض الشاهات الصفويون «سكان

---

(33) H. Laoust, Les Shismes, P.313. -

(34) محمود الشيخ، من مقدّمته لكتاب «لطف السمر»، اعتماداً على مخطوطة الغزي، «زجر الإخوان عن اتيان السلطان»، المكتبة الظاهرية، رقم 36.

(35) ذلك أن مهمة التدريس أضحت تحتاج إلى إذن سلطاني، الأمر الذي فرض على العلماء آنذاك التوجه الدائم نحو استامبول لالتماس هذا الاذن من السلطان أو من شيخ الإسلام.

السنة في إيران. وكنتيجة من نتائج السياسات السلطانية والشاهانية المدعومة والمبرّرة من شيوخ الإسلام لدى كُلٍّ من الطرفين (ايران ـ تركية)، عانى المسلمون الشيعة من العرب ولا سيما في بلاد الشام وفي جبلهم التاريخي الأساسي ـ جبل عامل ـ من حالة القلق والخوف والحذر. الأمر الذي دفعهم أكثر فأكثر إلى ممارسة «تقية»[36] تقضي بعدم الاعلان عن معتقدهم في مسألة الإمامة (وهو المعتقد الذي يؤدي عملياً إلى اعتبار السلطات القائمة غير شرعية)، وذلك بهدف الانخراط في الاجتماع السياسي القائم والتعايش مع السلطات القائمة حفظاً للنظام العام ووحدة الجماعة واستمرارية المعتقد.

*أما فقه الشيعة الإمامية الذي تبلور على يد العلماء الأوائل* (الكليني، المفيد، الرضي، المرتضى، الطوسي، الحلي...)، فقد استمر يدرّس في المدارس الدينية العديدة المنتشرة آنذاك في جبل عامل، والتي كان أهمها جزين وجبع، وميس... وكان قد سبق لأحد الفقهاء العامليين محمد بن مكي الجزيني (734 - 786هـ/ 1333 - 1384م) (في عصر المماليك) أن وضع مجموعة كبيرة من المؤلّفات، كانت أهمها الموسوعة الفقهية المسماة «باللمعة الدمشقية».

وتقدّم ثقافة محمد بن مكي الجزيني وممارساته كفقيه ـ مرجع في المجتمع انموذجاً توحيدياً ومنفتحاً على كل التيارات والمذاهب والمدارس الإسلامية، مع المحافظة على خط الاستقلال عن مظاهر السلطان[37]، وفقاً لما تقتضيه عقيدته في مسألة الإمامة، ويتأكد هذا الخط مع زين الدين ابن

(36) تعني التقية كما يعرّفها علماء الشيعة «كتمان الحق وستر الاعتقاد ومكالمة المخالفين وترك التظاهر بما يعني ضرراً في الدنيا والدين».
وهذا تعريف للشيخ المفيد: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 3، ص 76.
(37) راجع نبذة عنه في الفصل الأول من البحث، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقاً.

علي الجبعي ( 911 - 965هـ/ 1505 - 1558م ) المعاصر للسلطان سليمان القانوني في المرحلة العثمانية. فإلى جانب المؤلفات الكثيرة التي وضعها زين الدين ابن علي، يعتبر مؤلفه «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، تعبيراً عن تلك الاستمرارية الفقهية التي يحتاجها الفقيه ـ المرجع الشيعي في مجتمع محلي خاضع لسلطانٍ يعتنق مذهباً معيناً ويجعل من هذا المذهب مذهباً رسمياً للدولة وقضاتها وشيخ الإسلام فيها. وفي ظل المؤسسات التي استحدثها السلطان سليمان ـ كما رأينا ـ لتنظيم الافتاء والقضاء والتدريس وربطها جميعها ـ ربطاً محكماً بالمركز، كان يتبلور اتجاه في فقه الشيعة الإمامية يقدّم نصّاً متكاملاً يكون مرشداً عملياً لأحكام العبادات والمعاملات في مجتمع لا تعترف دولته إلا بالمذاهب الأربعة ولا تقرّ لأجهزة السلطة العليا الحاكمة فيها إلّا بالانتماء إلى مذهب واحد هو المذهب الحنفي. وكان هذا الاتجاه الفقهي الشيعي ينحو عملياً (وكما برز ذلك من خلال توجهات ومواقف زين الدين ابن علي) لأن يجعل من هذا الفقه احد المذاهب الخمسة التي ينتشر مقلّدوها بين سكّان السلطنة العثمانية. وفي هذا التوجه العملي الذي نلمسه كما سنرى من سيرة صاحب «الروضة البهية» يقوم امكان حل لعدد من المسائل:

مسألة الانخراط في رعية السلطنة العثمانية كواقع لاجتماع سياسي قائم، وتأجيل مسألة الإمامة واستتباعاتها السياسية كجزء من معتقد «غيبة الإمام»، والاستقلال عن المشروع السياسي الصفوي في ايران[37].

من هنا فإن وقفةً عند سيرة زين الدين ابن علي وتجربته مع الإدارة

(37) وفي رأينا ان اتجاهاً آخر في الفقه الشيعي غير اتجاه زين الدين ابن علي كان يقدّم تبريراً لقيام الحكم الصفوي في إيران، وقد لعب الاضطهاد العثماني من جهة ومخاوف فقهاء الشيعة في جبل عامل على أثر مقتل زين الدين ابن علي ـ كما سنرى ـ من جهة أخرى دوراً في تعميق هذا الاتجاه الشيعي ـ الصفوي.

الدينية العثمانية المحلية، هي ضرورية لإظهارها من العتمة[38] من جهة، وإبراز دلالاتها التاريخية والمنهجية من جهة أخرى.

## زين الدين ابن علي (الشهيد الثاني ـ توفي 965 هـ/ 1558 م) وقاضي صيدا في القضاء العثماني

ولعلَّ أقدم ترجمة له هي التي وضعها تلميذه الشيخ محمد بن علي المعروف بابن العودي والتي نقل بعضاً منها الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (توفي 1104هـ/ 1692م) في كتابه «أمل الآمل». وإذ نستعيد بالحرف بعضاً من هذه السيرة نترك للنص الوثائقي أن يأخذ مجال دلالته من ظروفه التاريخية التي ألممنا بها في هذه الدراسة.

يقول الحر العاملي:

«. . . ونقل عنه (أي عن العودي) من رسالته التي ألّفها في ذكر أحوال الشهيد الثاني أن مولده ثالث عشر شوال سنة 911، وانه ختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى ان توفي والده سنة 925، وانه ارتحل في تلك السنة مهاجراً في طلب العلم إلى ميس[39]، وانه ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح[40]. . وانه انتقل إلى وطنه الأول جبع سنة 934هـ، ثم ارتحل إلى دمشق. . . ثم رجع إلى جبع، **ورحل إلى مصر سنة 942 لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العـامة[41] وذكرهم وذكر ما قرأ عليهم من كتبهم في الحديث والفقه وغيرهما، وانه قرأ**

(38) والتعتيم على السيرة ودلالاتها يأتي من جانبين: من الجانب الشيعي ـ الصفوي الذي يغفل أمر انخراط زين الدين ابن علي في الاجتماع السياسي العثماني، ومن الجانب السني ـ العثماني الذي يغفل واقع انفتاح زين الدين على جميع المذاهب الإسلامية.

(39) **ميس الجبل**: مدرسة دينية في جبل عامل.

(40) **كرك نوح**: مدرسة دينية في البقاع.

(41) ويقصد علماء السنة.

بمصر على ستة عشر رجلاً من أكابر علمائهم وذكرهم مفصلاً(*)، وأنه ارتحل سنة 944هـ إلى الحجاز فحج ورجع إلى جبع، ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة 946 ورجع تلك السنة، ثم سافر إلى بلاد الروم سنة 951 وأقام بقسطنطينية ثلاثة أشهر ونصفاً واعطوه المدرسة النورية ببعلبك، ورجع وأقام بها ودرّس في المذاهب الخمسة مدة طويلة»[42].

وفي مرجع مرتكز إلى مخطوطة ابن العودي أن زين الدين ابن علي يصف رحلته إلى القسطنطينية فيقول: «وكان وصولنا إلى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين 17 شهر ربيع الأول سنة 952 (. . .)، وبقيت بعد وصولي 18 يوماً لا اجتمع بأحدٍ من الأعيان، ثم اقتضى الحال أن كتبت في هذه الأيام رسالة جيدة تشتمل على عشرة مباحث جليلة، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها وأوصلتها إلى قاضي العسكر، وهو محمد ابن قطب

---

(*) ومن بينهم: الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي، والملا حسين الجرجاني، والملا محمد الاسترابادي، والملا محمد علي الكيلاني، والشيخ أبو الحسن البكري، والشيخ زين الدين الجرمي المالكي. ويذكر هذا الأخير بقوله: «لم أرَ بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية، سمعت عليه البيضاوي في التفسير. . . ومنهم الشيخ ناصر الدين الطبلاوي الشافعي، ومنهم الشيخ شمس الدين بن أبي النحاس، وكان يصف هذا الأخير «بالصلاح وحسن الأخلاق والتواضع»، وكان من بينهم الشيخ عبد الحميد السنهوري الذي أجاز زين الدين إجازة عامة، وفيه يقول: «وهذا الشيخ أيضاً كان شيخاً قدّس سره. . . جمع بين فضيلتي العلم والكرم». . . هذا ويذكر الشيخ زين أعداداً من شيوخ مصر الذين قرأ عليهم أمّهات الكتب السنية في الفقه والحديث والتفسير وعلم الأصول. ويمتدحهم في أخلاقهم وعلمهم لتلميذه ابن العودي الذي نقل يومياته. **اللمعة الدمشقية**، التقديم جـ 1، ص 159 - 161.

وهو إلى ذلك، يعود في استشهاداته بالإضافة إلى الاستشهاد بأقوال أئمة أهل البيت، إلى أقوال للتابعين والصحابة، وأئمة الفقه السني. وواضح ذلك في مؤلفه: **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، تحقيق عبد الأمير شمس الدين، بيروت 1981، وهذا الكتاب هو كتاب مفصل في التربية وطرائق التعليم والتعلُّم، فرغ منه سنة 954هـ أي بعد تسلمه مهمة التدريس في المدرسة النورية في بعلبك بحوالي ثلاث سنوات.

(42) الحر العاملي، **أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني، بيروت ط 2، 1983، جـ 1، ص 89.

الدين بن محمد بن قاضي زاده الرومي، وهو رجل فاضل أديب عاقل لبيب من أحسن الناس خلقاً وتهذيباً وأدباً، فوقعت منه موقعاً حسناً وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم، وأكثر من تعريفي والثناء علي للأفاضل، واتفق في هذه المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق»[43].

ثم يقول «ففي اليوم الثاني من اجتماعي به أرسل الي الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس، وبذل لي ما اختاره واكد في كون ذلك في الشام أو حلب، فاقتضى الحال ان اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص، فأعرض لي بها الى (السلطان سليمان) وكتب لي بها، براءة وجعل لي في كل شهر ما شرطه واقفها السلطان نور الدين الشهيد»[44].

ويروي الحر العاملي واقعة قتله بعد عودته إلى قريته جباع[45] فيقول: «وكان سبب قتله على ما سمعته من بعض المشائخ ورأيته بخط بعضهم، أنه ترافع اليه رجلان فحكم لأحدهما على الآخر، فغضب المحكوم عليه وذهب الى قاضي صيدا واسمه معروف، وكان الشيخ مشغولاً في تلك الأيام بتأليف شرح اللمعة، . . . فأرسل القاضي إلى جباع من يطلبه وكان مقيماً في كرم له مدة منفرداً عن البلد متفرغاً للتأليف، فقال له بعض أهل البلدة قد سافر عنا مدةً، فخطر ببال الشيخ أن يسافر الى الحج، وكان قد حج مراراً، لكنه قصد الاختباء، فسافر في محمل مغطى، وكتب قاضي صيدا الى سلطان روم انه قد وجد ببلاد الشام رجل مبتدع خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلاً في طلب الشيخ، وقال له: ائتني به حياً حتى أجمع بينه وبين

---

(43) في: **اللمعة الدمشقية والروضة البهية** . . . التقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي، النجف، جـ 1، ص 169 - 170 عن مخطوطة ابن العودي.

(44) المصدر نفسه، ص 170.

(45) لا تذكر المصادر سبباً لتركه التدريس في بعلبك وعودته إلى قريته جبع.

علماء بلادي فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي. فجاء الرجل فأخبر ان الشيخ توجه الى مكة، فذهب في طلبه فاجتمع به في طريق مكة، فقال له: تكون معي حتى نحج بيت الله ثم أفعل ما تريد فرضي بذلك. فلما فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم. فلما وصل اليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الامامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أو ما تخاف ان يخبر السلطان بأنك قد قصّرت في خدمته وآذيته وله هناك أصحاب يساعدونه فيكون سبباً لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه الى السلطان فقتله في مكانه من ساحل البحر... وأخذ الرجل رأسه الى السلطان، فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حياً فقتلته، وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان»[46].

وفي رواية ابن العودي أن قاضي صيدا «معروف الشامي» حقد على زين الدين، منذ أبى هذا الأخير، أثناء عزمه التوجه إلى القسطنطينية لطلب منصب التدريس، ان يطلب من القاضي تعريفاً به، وكانت العادة والأعراف ان يستحصل قاصد القسطنطينية على تعريف من قاضي ناحيته أو قضائه. فلما كُرِّم زين الدين في العاصمة وحصل على ما أراد دون تدخل القاضي، حقد القاضي عليه وأضمر له شراً[47].

هذا، ولابد ونحن نقرأ واقعات هذه النصوص الوثائقية من أن نضعها في سياقها التاريخي العام. وهذا السياق هو بشكل أساسي سياق الصراع الصفوي العثماني. فمقتل الشيخ زين الدين جاء في اواسط سلطنة الشاه

(46) الحر العاملي، أمل الآمل، جـ 1، ص 91.

(47) اللمعة الدمشقية، جـ 1، ص 192، هذا إلى جانب أن الفقيه المجتهد كان عبر سمعته يحوز ثقة الناس فيرتضي هؤلاء بالاحتكام إليه دون أن يكون معيناً رسمياً من الدولة. وهذا حال الشيخ زين الدين مع مسلمي محيطه آنذاك سنةً وشيعةً. وكان من الطبيعي أن يثير هذا الوضع غضب القاضي الرسمي.

الصفوي طهماسب، عام 965م. أي في الوقت الذي عاد فتجدّد فيه الصراع. وأخذ الشاه طهماسب على عاتقه استقدام علماء الشيعة الامامية من العراق وجبل عامل والبحرين الى ايران لتقوية مذهب أهل الدولة ونشره [48].

وثمة تفسير مستقى من مصدر فارسي رواه السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة، يؤكد على هذا السياق الذي نشير اليه وخلاصته أنه «في سنة 965هـ، في اواسط سلطنة الشاه طهماسب الصفوي استشهد (. . .) الشيخ زين الدين العاملي. وكان السبب في شهادته ان جماعةً من السنيين قالوا لرستم باشا الوزير الأعظم للسطان سليمان ملك الروم أن الشيخ زين الدين يدّعي الاجتهاد، ويتردد اليه كثير من علماء الشيعة ويقرأون عليه كتب الامامية، وغرضهم بذلك اشاعة التشيع، فأرسل رستم باشا الوزير، في طلب الشيخ زين الدين، وكان وقتئذٍ بمكة المعظمة فأخذوه من مكة وذهبوا به الى استنبول، فقتلوه فيها من غير ان يعرضوه على السلطان سليمان»[49].

***

واضح من خلال هذه السيرة المسار الذي كانت تسير فيه وضعية المؤسسة الدينية العثمانية في اسلوب علاقتها بالمجتمع، سواء شاء السلطان سليمان ذلك أم لا. انه الأسلوب الذي سيلاحظه نجم الدين الغزي (توفي 1061هـ/ 1651م) عندما تحوَّلت وظائف المؤسسة الدينية التابعة للدولة الى منافذ للجاه والمال وتمكين سلطة المتغلبين من العساكر أو من الأمراء المحليين.

كان الوضع برمته يتجه نحو توحيد مؤسسة الافتاء والقضاء في الدولة، في حين كان المجتمع يتجه نحو التفكك وبروز أمراء التغلب وولايات الاطراف، وفي الوقت الذي كان فيه الأمير أو الشيخ أو الوالي يبحث عن

---

(48) انظر الفصل الرّابع.

(49) محسن الأمين، اعيان الشيعة، جـ 33، ص 292.

مجال للإفادة من نظام التلزيم والجباية الضرائبية[50]، كان القاضي المحلي أو المفتي يبحث عن تثبيت منصبه أو طريقة لترقيه في جهاز القضاء أو الافتاء، متوسلاً في ذلك شتى الطرق، ومن بينها طريقة «التعريف» التي هي احدى طرائق الرقابة الايديولوجية للمجتمع [51]. فهل يمكن لهذه الوضعية أن تحتمل بروز فقيه يدعو للاجتهاد وإمكان تعدد المفتين؟ ذاك جانب من محنة زين الدين بن علي عندما كتب أثناء تدريسه في المدرسة النورية في بعلبك فصلاً في «آداب الفتوى والمفتي والمستفتي» في كتابه « منية المريد في آداب المفيد والمستفيد»، يحدد فيه «شروط المفتي المطلق واحكام المفتي وآدابه»[52] في وضع كانت فيه مؤسسة الافتاء والقضاء والتدريس العثمانية، تتجه نحو اعتماد معاييرها الداخلية، لا على مستوى المذهبية الفقهية فحسب، بل على مستوى الاندراج في قوانين المؤسسة السلطانية ومراكز القوى وانفتاح هذه الأخيرة على سلوكات واخلاقيات المجتمع العصبوية والنفعية والذاتية.

وهذا في وقت تقوم فيه دولة مماثلة في بنيتها ومؤسساتها للدولة العثمانية في ايران ولكنها مختلفة في عنوانها «الأسري» ومذهبها «الرسمي» دولة تطرح نفسها بديلاً. فتطرح على الفقهاء أشكالاً من الاستجابات كما سنرى، وخطوطاً مختلفة في التوجهات[53].

***

(50) راجع كتابنا في هذا الموضوع: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. مركز دراسات الوحدة العربية 1988.

(51) نذكر بموقف قاضي صيدا عندما قرر زين الدين ابن علي الاستغناء عن تعريف القاضي في مقصده إلى القسطنطينية إذ قال القاضي لابن العودي: «لا يتيسر له شيء من دون تعريف». ففي القسطنطينية «لا يعرفون إلاّ القانون».. **اللمعة الدمشقية**، التقديم، جـ 1، ص 169.

(52) **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، ص 234 - 235.

(53) نترك هذا الجانب لمعالجته في الفصل المخصص للدولة الصفوية والمؤسسة الدينية.

## ثانياً ـ الإصلاح الاسلامي والحال العثماني في أواخر السلطنة:

مع مطلع القرن السابع عشر، انكشفت أزمة السلطنة العثمانية انكشافاً حاداً على مستوى المنصب السلطاني ومراكز القوى فيها، فقد قامت ثورة للانكشارية عام 1623م، وأدَّت الى مقتل السلطان عثمان الثاني، ثم الى تدخلهم في تعيين السلطان مصطفى الأول ثم الى عزله بعد سنة وتعيين مراد الرابع وتنصيب الوزراء وخلعهم (54).

وفي الأناضول والولايات ـ الأطراف قامت ثورات الولاة والأمراء المحليين. وفي سياق هذه الظروف قامت حركة الأمير المعني في بلاد الشام.

وفي الجبهة الشرقية تجدد القتال مع الصفويين. اما على الجبهة الأوروبية فان الفتوحات كانت قد توقفت وتوالت تراجعات الجيش العثماني الذي قلّت موارده فانكفأت فرقه الى الداخل تقوم بالثورات وتبتز مواقع السلطة في الدولة وتستغل مراكز الانتاج والتجارة في المجتمع.

أمَّا المؤسسة الدينية فقد أضحت جزءاً من مراكز القوى، تميل عبر موقف شيخ الاسلام والقضاة ، الى القوة الغالبة سواء تمثلت بالسلطان أو اغاوات الانكشارية.

وكان من الطبيعي أن تتوجه انظار رجال الاصلاح الذين قدّر لهم ان يكونوا قريبين من السلاطين كوزراء أو مستشارين (مربين) في غضون القرن السابع عشر الى تفسير أسباب انحطاط مؤسسات الدولة من خلال رصد المفارقة بين الحاضر والماضي. وكانت أهم محاولة في هذا المجال هي رسالة قوجيه بيك التي وجهها إلى السلطان مراد الرابع في العام 1040هـ/

---

(54) محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، ص 143 - 124.

1630م بصفته مستشاراً أو مربياً لهذا الأخير[55].

ونلاحظ أن قوجيه بك يفرد للمؤسسة الدينية نقداً خاصاً إلى جانب نقده الأساسي للمؤسسة العسكرية والادارية والمالية. فهو يذكر بدور العلماء في منعة الدولة أيام كان يتم اختيار المفتي والقاضي «من بين الأشخاص الأكثر علماً والأشد ايماناً بالله» وأيام كان «المفتون، عدا كونهم مصدر العلم، لا يخفون الحقيقة أبداً عن السلاطين، ويقدّمون لهم ابداً النصائح دون توقف. ويجتهدون لخير الدين والدولة»، وأيام كان نظام التعليم نظاماً جدياً وصارماً، يتنقل فيه طالب العلم من استاذ يجيزه في علم الى استاذ آخر يجيزه في علم آخر حتى يحوز على درجة معينة... ويصف قوجيه بيك حال المؤسسة الدينية في أيّامه فيقول:

«لكن هذا النظام قلب منذ عام (1003هـ/ 1594م)، وعزل علاء أفندي من الافتاء دون سبب. ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا الى موارأة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء، ومؤخراً فان منصب المفتي قد أُعطي لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقاً، وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر. وبيع المناصب انتقلت عدواه الى الملازمين الذين ليسوا الا كتاباً بسطاء والى غيرهم من الأشخاص الذين يصيرون بواسطة المال مدرسين وقضاة. وقد سهّلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حالياً فلا نقدر أن نميز الحسن من السيء، ومن هنا يأتي التعسف والاختلاس»[56]. ونظراً للقدرة

---

(55) ندين للزميل خالد زيادة في نقل أفكار هذه الرسالة من كتابه: **اكتشاف التقدّم الأوروبي**، دراسة في المؤثّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، بيروت 1981، ص 20 وما بعدها..

(56) ورد النص في: خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، ص 23 - 24، مترجماً عن الفرنسية من نص بعنوان:

**Canon de Sultan Suleiman II, représenté à Sultan Marad V pour son instruction, Paris.**

على التمييز بين الجاهل والعالم يأمل قوجيه بيك ـ بالاصلاح «لأنَّ مناصب العلماء لا يجوز ان تعطى بالاحتيال والشفاعة الى الجهلة»[57] ومع هذا فإن دعوة الاصلاح كانت تتوجه بشكل أساسي الى القطاع العسكـري والادارة المالية في الدولة.

وكان على هذه الصيحة والصيحات المماثلة التي ارتفعت في غضون القرن الثامن عشر، بتأثير التحدّي الذي أثاره الاطلاع على تجارب الدول في أوروبا أن تنتظر أواخر القرن أي فترة حكم السلطان سليم الثالث (1789-1808 م) ليكون لها تأثيرها الفعلي في السياسة الاصلاحية.

لقـد بادر السلطان سليم الثـالث، وبنـاءً على اقتـراحـات المجلس الاستشاري الذي شكّله، الى استحداث «نظام جـديد» يقـوم على موازاة النظام القديم الذي يتمثل بشكل أساسي بالانكشارية ونظام التعليم الديني الى جانب اتخاذ بعض التدابير المالية التي تضمن نوعاً من الجباية المنظمة للدولة. فعلى المستوى العسكري شكّل السلطان سليم قواتٍ نظامية خارج اطار الانكشارية، وعلى مستوى التعليم اهتم بتطوير وفتح مدارس جديدة تدرس الهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم الوضعية التي استبعدت من التعليم الديني التقليدي.

كان الهدف ايجاد بدائل تدريجية للمؤسستين القديمتين (العسكرية والدينية)، من شـأنها أن تضعفهمـا دون أن تلغيهما. وصحيـح أن بعض العلماء قد أيّـد محاولات سليم الاصـلاحية كمثـل تاتـار جيق زاده، لكن المؤسسة الدينية كانت بمعظم أجهزتها ورجالها ضد هذه التدابير؛ اذ اعتبرتها «نوعاً من البدعة والكفر».

وقد ساعد هذا الموقف الذي صدر بشكل أساسي عن شيخ الاسلام

---

(57) المرجع نفسه، ص 25.

محمد رفيق وقاضي استانبول مراد زاده، قوات الانكشارية عندما تمكنت هذه الأخيرة من الاطاحة بالسلطان سليم وايقاف حركة الاصلاح عام1807[58].

لقد بدأ يتبلور مع محاولة سليم الثالث اتجاه اصلاحي في الدولة يستمد أشكال حلوله من صيغ التجربة الغربية في بناء الدولة والمؤسسات، واتجاه محافظ يجعل من مراكز القوى التي ترسخت في البنية المؤسسية للدولة العثمانية ومن مواقع السلطة الايديولوجية التي هيمنت في المجتمع واقعاً «مقدَّساً» يُعلن عن تبريره أو مقاومة تغييره، بواسطة الفتوى اي الاجازة والتحريم.

وكانت هذه الثنائية هي أحد أبرز جوانب أزمة سياسة التنظيمات العثمانية طيلة فترة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

اذ كان يلجأ أهل التنظيمات الى تبرير الاصلاح بالفتوى، أي الى برهان مطابقة القوانين للأحكام الشرعية، وكانت القوى المقاومة للتنظيم والاصلاح تلجأ بدورها الى تكفير هذا الاتجاه واعتباره بدعةً.

ومن جهة أخرى ولمَّا كان القرن التاسع عشر، هو القرن الذي بدأت فيه مشاريع اقتسام مناطق الدولة العثمانية ما بين القوى الاستعمارية الغربية حيث اخذت هذه المشاريع مسارها في التطبيق والتنفيذ، جنباً الى جنب مع مشاريع الاحتلال والسيطرة وتركيز مناطق النفوذ اقتصادياً وثقافياً، فإنَّ الحركة الاستعمارية الغربية بدأت تشكل جانباً من جوانب أزمة الاصلاح في الدولة، تارةً من موقع المشجع على هذا الاصلاح بداعي تسريع خطوات التوسع الرأسمالي التحديثي في المجتمع العثماني، وتارةً أخرى من موقع المعيق لهذا الاصلاح بسبب التزاحم الاستعماري ما بين الدول على سياسات

---

(58) خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، ص 106، وقارن بذلك:
Engelhardt, **Turquie et le Tanzimat**, Paris 1894, P. 280 et les suivantes.

الاختراق والتفكيك والاستمالة والاستقواء التي اتبعتها الدول الغربية تجاه الأقليات والملل «المحمية»[59]. هذا الواقع دمغ حركة الاصلاحات «بلبس» خطير في الوعي الاسلامي، عدا الارباك الذي شكّله أمام سيرها وتطبيقاتها. وهذا «اللبس» بين الاصلاح والسياسة الغربية، هو حال الشعور الذي استخدمه السلطان عبد الحميد الثاني في أثناء حكمه ( 1876-1909م) ووظّفه بمساعدة المؤسسة الدينية، وأبرز شخصياتها آنذاك أبو الهدى الصيّادي[60]، ضد الاصلاح والحركة الدستورية والأفكار التجديدية في الاسلام:

وتجدر الملاحظة الى أن أصحاب الأصوات الداعية الى اصلاح مؤسسات الدولة العثمانية، كانت تنتمي في معظم الأحيان الى حالتين. فهي أوّلاً جزء من الحالة السياسية في جهاز الدولة الحاكم (الديوان)، وهذا هو حال عدد من الوزراء والولاة الذين حملوا همّ الاصلاح العثماني من زاوية سياسية بحتة أمثال عالي باشا وفؤاد باشا ومدحت باشا في القرن التاسع عشر. وقد أنجزوا انطلاقاً من حرصهم على انقاذ السلطنة وبناء «دولة عثمانية حديثة» مهمّات كبرى في بناء الادارة، واستصدار القوانين، لتنظيم قطاعات

---

(59) قارن بهذه الفرضية: المعالجة الموسّعة التي يقدّمها Engelhardt حول مأزق التنظيمات وظروفها الداخلية والخارجية: **Turquie et le Tanzimat, P.** 87 - 104

(60) أبو الهدى الصيّادي ( 1266 - 1328هـ/ 1849 - 1909م )، ولد في خان شيخون (من أعمال حلب) وينتسب إلى عائلة الرفاعي الحسينية، تعلّم في حلب وولي نقابة الأشراف فيها. ثم سكن الأستانة واتصل بالسلطان عبد الحميد فقلّده مشيخة المشايخ. استمرّ في خدمته زهاء 50 سنة، «ويعرف بذكائه وظرفه وانتسابه إلى الطريقة الصوفية الرفاعية، وكانت له الكلمة العليا عند عبد الحميد في منصب القضاة والمفتين، من مؤلفاته: «قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي واتباعه الأكابر»، وفرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب»، «وطبقات السادة الرفاعية»... وجميعها كتب في ذكر مآثر رجال الصوفية ولا سيما من الرفاعية... وكان يريد بذلك تأكيد قيمة انتسابه في السلطة والمجتمع...» وهو الأمر الذي تصدّى له الكواكبي ورشيد رضا، كما سنرى لاحقاً...

قارن: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، جـ 6، ص 324 - 325.

واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية: كقانون مسح الأراضي، والبلديات، والمحاكم النظامية، وقانون التجارة الخ . . .[61].

وأمّا الحالة الثانية فهي تتمثل بالحركة الفكرية والأدبية التي عبَّر عنها كتّاب «العثمانيين الجدد» أمثال الشاعر نامق كمال وبالحركة السياسية الليبرالية الدستورية التي نشأت بالتعارض مع سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، والتي تمثلت بتنظيمات «تركيا الفتاة» ثم «جمعية الاتحاد والترقي» وحزب «الحرية والائتلاف» والجمعيات الاصلاحية المختلفة.

وفي الحالتين المذكورتين نلاحظ أن هذه الأصوات الاصلاحية لم تنشأ من داخل المؤسسة الدينية العثمانية، وأن أصحابها هم من أصول اجتماعية مدنية، تلقوا تعليمهم إما في الجامعة الغربية الحديثة، أو في الكلية العسكرية. فهم جماعات من النخب الفكرية والعسكرية الجديدة في تكوينها وثقافتها، كانت ترى أن الحل الانقاذي للدولة العثمانية يجب أن يتم عبر اعتماد «النموذج الغربي» في بناء الدولة لا للالتحاق بالسياسات الغربية وانما على العكس لمواجهتها والصمود أمامها، واحتلال المكانة نفسها[62].

والسؤال: أين كان موقع المؤسسة الدينية العثمانية في خضم هذه الحركات التغييرية والاصلاحية؟.

إن كل الأدبيات المعاصرة لتلك الفترة المتأخرة من عمر الدولة

---

(61) لأخذ فكرة «عن هذا الجهد التشريعي الكبير» راجع: مجموعة التنظيمات العثمانية التي صدرت تحت عنوان «الدستور». وقد ترجمها إلى العربية نوفل نعمة الله نوفل، بيروت 1301هـ ( 1883م )، جزءان.

(62) راجع نموذجاً من نصوص هذه النخبة في:

Ahmad Riza, **La Faillite morale de la Politique occidentale en Europe,** Paris 1922.

وأحمد رضا هو أحد أبرز مؤسسي جمعية «تركيا الفتاة».

العثمانية تجمع حين وصفها أوضاع العلماء الموظفين ومظاهر الحياة الدينية في المجتمع، على نعتها بشتى الأوصاف المعبِّرة عن الانحطاط والتخلف والجمود ومسلكيات الكذب والرياء والاستكانة. والواقع أنه لم يكن من المنتظر في هذه الظروف أن تتولَّد حالة اصلاحية للمؤسسة من داخلها. فمنذ زمن (منذ القرن السابع عشر تقريباً) كانت المؤسسة قد أصبحت مغلقة على علماء المجتمع الا لذوي القربى وأهل المنافع. ويتحدَّث المؤرخون عن فتوى «تجيز خلافة ابن العالم أباه في وظائفه ولو كان طفلاً رضيعاً»[63]. وقد أدَّى كل هذا «الى أن أصبحت الوظائف الدينية في الدولة تُورَّث كما تورَّث الأموال والعقارات، مما أدَّى الى ضعف في طلب العلم، فتصدَّى للتدريس والخطابة وامامة المسلمين، الجهالُ وانصاف المتعلمين بحكم الوظائف التي ورثوها عن آبائهم»[64]. وحسب الرجل أن يقرأ بعض كتب الفقه ليعتمَّ ويقال أنه عالم[65]. وغرقت السجالات «الفقهية» في مواضيع تافهة لا تقدم ولا تؤخر في شأن الدين أو تطور المجتمع. وانشغل «الحشويون» في بحث مسائل من قبل (هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا)، أو (هل الملائكة ذكور أم اناث)[66].

وفي هذه الأجواء كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاعتراض على

---

(63) اعتماداً على: عدنان الخطيب، **الشيخ طاهر الجزائري**، 1971، معهد البحوث والدراسات العربية، ص 17.

(64) المرجع نفسه، ص 17.

(65) ظافر القاسمي، **جمال الدين القاسمي**، دمشق 1965، ص 16.

(66) المرجع نفسه، ص 17. ويعلّق القاسمي على هذا الحال: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية مدرساً يبحث في هذا الموضوع للعامة في رمضان. كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول: هل تعليم الجغرافيا حلال أم حرام؟ وهل تعلّم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام. وشهدت انشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين من رجال الدين حذفت من برامجها هذه العلوم». القاسمي، المرجع المذكور، ص 17.

هذا الواقع عن أشخاص نشأوا خارج هذه الأطر التقليدية، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحدّيات التجربة الغربية التي تمَّ الاطلاع عليها بأساليب شتى، بدءاً من صدمة العنف التي أدَّت الى وعي هول الكارثة (بدءاً من حملة نابليون)، الى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في اطار عملية الاحتكاك الثقافي.

يقول رشيد رضا معللاً أسباب الصحوة التي دفعتهم لاعادة قراءة جديدة للاسلام من خلال مناقشته لقارىء يعتقد أن الشورى ومبادىء الاصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الرّاشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فانه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الاسلام ولكان أسبق الناس الى الدعوة الى اقامة هذا الركن علماء الدين في الاستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال اكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من اكبر أعوانها... انني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبَّهنا من حيث نحن أمة أو امم إلى هذا الأمر العظيم، وان كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم...»[67].

والواقع أن تجربة الصحوة الاسلامية في مصر قدَّمت كردٍّ على التحدي الغربي نماذج من العلماء المستقلين بدءاً من الجبرتي الى عمر مكرم الى الطهطاوي الى محمد عبده، كانوا بمواقفهم، ونصوصهم مشجعين على نقد المؤسسة الدينية العثمانية وسلطانها، وان اتخذت حركة

---

(67) رشيد رضا، المنار، مجلد 10، ص 4، مقالة بعنوان: «منافع الأوروبيين ومضارهم» حزيران 1907، ص 283 - 284.

الاصلاح في مصر مساراً مستقلاً ومتميزاً بسبب خصوصية مصر كولاية وخديوية ثم مستعمرة انكليزية من جهة وبسبب استقلالية الأزهر عن المؤسسة الدينية العثمانية من جهة أخرى.

يروى عن عمر مكرم، وفي مناسبة قيام احدى الثورات المصرية ضد العساكر العثمانية سجال هو التالي:

ـ قال ممثل السلطان لعمر مكرم: «كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ فأجابه السيد عمر مكرم: (ألا فاعلم أن أولي الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل. وهذا الحاكم الذي أرسلكم ما هو الا رجل ظالم، خارج على قانون البلاد وشريعتها، فلقد كان لأهل مصر دائماً الحق في أن يعزلوا الوالي اذا ساء ولم يرض الناس عنه. على أنني لا أكتفي بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمنة القديمة، بل أذكر لك أن السلطان أو الخليفة نفسه اذا سار في الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزله وخلعه»[68].

ولمحمد عبده رأي في طريقة اصلاح المؤسسة الدينية، خلاصته مهادنة الحاكم أو السلطان، «وتحييد» القوى المعادية للاصلاح، حتى يتمكن المصلح من اقناع السلطان أو الحاكم بتبني مشاريع الاصلاح وتنفيذها. والواقع أن تلك هي الطريقة التي اتبعها محمد عبده من أجل هدفه في اصلاح الأزهر ومؤسسات التعليم في مصر عندما هادن كرومر من قبيل المقايضة بين تمرير موقف اصلاحي يحتاج اليه وضع مصر، وبين استبعاد موقف سياسي ثوري لا تتهيأ له شروط النجاح في وسط الشعب[69].

---

(68) عن: ابراهيم أحمد العدوي، **رشيد رضا**، ص 14.

(69) قارن بذلك: محمد عمارة، **محمد عبده**، (الأعمال الكاملة)، جـ 1، ص 79 - 82.

بل انه يذهب الى أبعد من هذا عندما ينتقد منهج جمال الدين في تعرضه لحاشية السلطان عبد الحميد، ويرى امكانيةً «لتحييد» الحاشية الفاسدة حتى يتمكن المصلح من اقناع السلطان. يقول: لو أن السيد جمال الدين «تقرَّب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على اصلاح التربية والتعليم من غير تعرض لفساد حاشيته، ولا تدخل في شؤونهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان، حسناً، ولقدر أن ينفذ مآربه. مثلاً: يحسن للسلطان أن يصدر ادارته باصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويقرن هذا السعي باعطاء أبي الهدى خمسمائة جنيه، واعطاء نيشان لابنه أو لأخيه، فاذا رآه أبو الهدى يخدمه فيما هو مهم عنده، فإما أن يؤاتيه وأما لا يناويه، وهلم جرا. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، واصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه..»[70].

لكن الاخفاق الذي مني به جمال الدين في محاولته ترشيد السلطان ومحاربة فساد حاشيته من فقهاء الحشوية ومشايخ الطرق، لم يكن مقصوراً على تجربته بالذات، فتجربة محمد عبده في تمرير بعض مشاريع الإصلاح من خلال مهادنة الحاكم الإنكليزي، أخفقت هي أيضاً. ذلك أنه في الحالتين لم يكن فساد أو انحطاط المؤسسة الدينية أمراً عابراً أو مرتبطاً بزمرة من الأشخاص النّافذين في لحظة معينة. ان هذا الانحطاط كان جزءاً من سياسة سلطانية لم تجد بدّاً لحل مأزقها السلطوي غير الامعان في سياسة الاستبداد، كما كان جزءاً من آلية مصالح لم تجد منفذاً لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الانتاجية وتقهقرها الا تثبيت مواقع الجاه كوسيلة لجمع الثروة، وكما كان أيضاً جزءاً من قواعد اجتماعية استباحت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشرعي، وابتذلت المجال

---

(70) المرجع نفسه، ص 156.

الروحاني الصوفي عن طريق تحويل الرمز الى طقس شكلي فاقدٍ لمضمونه العبادي، حتى كاد الاجتماع الديني أن يصبح اجتماعاً وثنياً يتمحور حول السلطان «كمعبود» يُتوسل اليه عبر وسطاء الولاية والتولي من مشايخ الطرق وفقهاء المراتب.

فهل كان بالامكان محاربة هذا الانحطاط بتأليب السلطان على الحاشية كما فعل جمال الدين عندما لبّى دعوة السلطان الى استانبول؟ أو بتحييد النافذين في قصر الخديوي والأزهر عندما قبل محمد عبده المناصب التي أُوكلت إليه؟.

لا شك أن المحاولتين لهما ما يبررهما في ذلك الوقت. ولا شك أن جرأة جمال الدين في طرح أفكاره أمام السلطان وأنَّ بعض انجاز محمد عبده في اصلاح التعليم، كان لهما التأثير في السياسة الثورية والاصلاحية اللاحقة وفي ارساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما فيما بعد. الا أنَّ وقائع الحال العثماني الاسلامي كانت تشير الى وضع تفاقم في انحطاطه لا ينفع في اصلاحه لا منهج جمال الدين في التأثير على السلطان ومحاربة بطانة السوء، ولا منهج محمد عبده في الالتفاف على «المفسدين» وتجنب شرهم.

ولعلَّ ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م) آنذاك في وصف أحوال الاستبداد في العالم الاسلامي ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياسة والأخلاق، وعلى أحوال «المعممين» في تزلفهم الى الحكَّام وتضليلهم للناس، يقدم صورةً عن حالة الاجتماع السياسي والديني «الممتنع» عن الاصلاح عبر المحاولات الفردية، مهما علا شأنها وكبرت قيمة أصحابها، أو عبر الانفعال العفوي لفكر أولي رافض. يقول: «ان الاستبداد محفوف بأنواع القوَّات التي فيها قوة الارهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات وقوة الأنصار من الأجانب،

فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنه اذا فاز في سنة يغور في سنة، واذا فاز في يوم يغور في يوم، بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والاقدام»[71].

لا شك أن نصوص الكواكبي المبثوثة في «طبائع الاستبداد» و«أم القرى» تنمّ عن تجربة حية «لمسلم عربي» كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثين عاماً أيام كان موظفاً في الادارة العثمانية[72] ثم عبَّر عنها في مصر تعبيراً توخى منه تصور حلٍّ لمشكلات فعلية تمخضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

واننا لنلاحظ في نظرية الكواكبي صياغة توليفية لعدد من العناصر الموروثة والمستجدة في التجربة السياسية «الاسلامية» كما يسميها هو تمييزاً لها عن الاسلام كدين، توليفاً نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة ومعطيات قيام الدول والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الاسلامية. وفي التوفيق بين الاسلامية والعروبية، وبين الأمة الاسلامية والأوطان، وبين الجامعة الاسلامية والخصوصيات القومية، وأخيراً بين الشورى ودور الفقيه والسلطان.

يقول في المسألة الأخيرة على لسان «الأمير العربي» في أم القرى:

---

(71) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ص 225.

(72) كان عضواً في محكمة التجارة في الولاية، ثم رئيساً لغرفة التجارة، ثم رئيساً لكتاب المحكمة الشرعية بالولاية، فعاين عن كثب التجاوزات والمظالم والمفاسد التي كانت تحصل في الإدارة، وردّ على ذلك بأن انحاز إلى جانب المظلومين فكان يحرر لهم ظلاماتهم وشكاواهم ضد الموظفين والولاة والقضاة . . راجع: محمد عمارة: **الكواكبي**، التقديم، ص 24.

«أما وظائف الشورى العامّة فيقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق مهم في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة، وتيسيراً للدين، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من ارشاداتها وان كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر ابن الخطاب رضي اللّه عنه»[73].

***

لكن ما كان يعلنه الكواكبي في مصر حول دور الشورى ووظيفة الفقيه، كان مجرد شبهته في الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعو لملاحقة أصحابه وسجنهم. فقبل انتقال الكواكبي الى مصر بحوالي خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة اطلق عليها يومذاك «حادثة المجتهدين» (1313هـ/ 1895م) وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا فيما بينهم على اجتماعات اسبوعية تعقد عند احدهم دورياً، ويتم فيها التباحث في «محاضرة لطيفة أو مباحث علمية شريفة». وقد اتفق ان اجتمعوا مرتين وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذاكرة كتاب «كشف الغمة عن الأمة» للشيخ عبد الوهاب الشعراني. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقبوه «جمعية المجتهدين». وأحيل العلماء الى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية واعضاؤه المفتي والمفتشون. وكانت التهمة الموجهة الى جماعة العلماء هي تهمة «الاجتهاد». ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته ـ وكان أحد أبرز المعتقلين ـ نستنتج أنَّ المفتي كان يتذرَّع لالصاق

(73) الكواكبي، **أم القرى**، ص 365.

التهمة بهم بقراءتهم لاحد كتب الحديث والتفسير، وبتشنيعهم على «الحيل الفقهية» «وبقولهم ان الخلافة أصبحت ملكاً عضوضاً». وفي نهاية المحاكمة يطلب المفتي من العلماء «ما لكم ولقراءة الحديث، انه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية». ويكشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة فيقول: «كان بودهم أن يقر أحدنا بصريح الاجتهاد أو أن يزل واحد فيلحقه الحمق منهم والفساد فيبلغوا مآربهم من نفينا من الشام...»[74].

***

لم يكن أمر اقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الاقفال والمنع من تدابير واجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتب كانت بالأمس من الكتب الحديثية المعتمدة في الثقافة السنية التقليدية. فعبد الوهاب الشعراني (1493-1565م)، فقيه شافعي عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السلطان سليم والسلطان سليمان) وهو أصولي ومحدث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية. ويأتي حظر قراءته على لسان مفتي ولاية سورية في أواخر القرن التاسع عشر ـ وكما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة ـ تعبيراً عن حذر سلطاني من أصولية فقهية (نسبةً الى علم الأصول) قد تدفع القارئ المتمعن الى استخلاص نتائج قد لا تندرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبق، وتعبيراً أيضاً عن حذرٍ من صوفية منفتحة على تأملات قد تخرج النص والممارسة الذاتية من قفص

(74) والجدير بالذكر أن هذه الجماعة من العلماء الدمشقيين ضمت: الشيخ عبد الرزّاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلّاق، الشيخ جمال الدين القاسمي. ولمزيد من التفاصيل راجع: جمال الدين القاسمي (**مذكرات**) تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق 1965، ص 51.

الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الولي الوسيط والسلطان ـ ظل اللّه ـ الى رحاب التأمل والتفكر بإله عادل ورحيم ووجودٍ ينبغي أن يكـون صورة عن عدل اللّه ورحمته وحبه.

***

وكان لتجربة رشيد رضا (1865-1935م) قبل مغادرته طرابلس ـ الشام الى مصر عام (1897م) مع المؤسسة الدينية العثمانية أثر بالغ في توجيه فكره نحو الاصلاح الاسلامي الذي حملته مجلة المنار فيما بعد. لقد تربّى رشيد رضا في جو صوفي، وتأثّـر بأفكـار الصوفيـة عبر قـراءته لكتب المتصـوفة القدامى، وخاصة كتاب «احياء علوم الدين» للغزالي ـ . . ولكن مشاهدته لاحدى حلقات المولوية في طرابلس جعلته ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن «منكراً». وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقة لدروايش المولوية كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلائل بيضاً. . . يدورون دوراناً فنياً سريعاً. . . ويمرون واحداً بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له. . . فلم يكن منه إلاّ أن قام يعظ الحاضرين قائلاً: «هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه لأنه اقرار لـه وانه يصـدق على مقترفيـه قول اللّه تعـالى: ﴿اتخـذوا دينهم هزواً ولعبـاً﴾، وانني قد أديت الـواجب عليّ فاخـرجـوا رحمكم اللّه. . .»[75].

هذا الموقف الذي سيثير لغطاً ـ كما يحدثنا رشيد رضا في سيرته ـ في أجواء طرابلس، سيتطور ليطرح على رشيد رضا، ولا سيما بعد اطلاعه على اعداد من «العروة الوثقى» وتأثره بأفكارها واطروحاتهـا مهمّات أوسـع في عملية التصدي لأسباب انحطاظ المسلمين. والمولوية لم تكن الا احدى الطرق الكثيرة المنتشرة في البلاد، والتي تنتظم مع غيرها في مجال الحماية

(75) من سيرته: منشورة في: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا، دمشق 1936، ص 95.

السلطانية[76]. فثمة طرق أخرى كثيرة في السلطنة كانت تحظى بحماية السلطان أو دعم النافذين في قصره أو في مشيخة الاسلام. وكان من بين هذه الطرق التي تصدى لها رشيد رضا، الطريقة الرفاعية التي كان يتزعمها ابو الهدى الصيادي صاحب الحظوة الكبيرة لدى السلطان، والقادرية التي انتظمت فيها كيلانية بغداد وحماه.

ولنترك رشيد رضا نفسه يحدثنا في سيرته عن هذه المهمة التي اضطلع بها باكراً وهو لا يزال يعيش في ظل الاستبداد السلطاني. يقول: «عرض لي في أثناء طلبي للعلم باعث قوي وحافز وجداني لتأليف كتاب كبير من المباحث الدينية والاجتماعية ذات الشأن العظيم في الاصلاح الاسلامي فكتبته في أوقات الفراغ بسرعة غريبة فكان هو التمرّن القلمي الوحيد الذي اعدني للاضطلاع بانشاء المنار من حيث لم أقصد به التمرن ولا الاستعداد لشيء، بل بيان ما أعتقد أنه الحق الذي يجب أن يعلم»[77].

ويشرح الحافز المباشر لذلك فيقول «ذلك أن الشيخ محمداً أبا الهدى الصيّادي المشهور طبع كتباً كثيرة في الأستانة ومصر وبيروت بث فيها دعاية واسعة النطاق لنفسه وأهل بيته وللشيخ احمد الرفاعي الصوفي الشهير والمنتمين اليه نسباً وطريق تتضمن تفضيله على الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره من الأولياء لمباراة كيلانية بغداد وحماه في الجاه... وقد رأيت في هذه الكتب كثيراً من الأباطيل في الدين والتصوف والتاريخ، فكتبت في الرد عليها مصنفاً كبيراً أسميته (كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية) واستطردت فيه الى تحقيق مسائل كثيرة من الاصلاح».

---

(76) كان السلطان عبد الحميد ينتمي إلى الطريقة الشاذلية وكان شيخها هو محمود أبو الشامات الذي كان السلطان يكنّ له احتراماً كبيراً. راجع: موفق بني المرجة، **صحوة الرجل المريض**، الكويت 1984، ص 412.

(77) شكيب أرسلان، **رشيد رضا**، ص 124.

ومن بين المسائل التي يتطرق لها: «أصل التصوف وأطواره وما انتهى اليه عند أهل الطرائق التي تدَّعيه في هذا العصر وتقاليدهم وعاداتهم وأزياؤهم وما يخالف الشرع منها. . . ومسألة الكرامات: حقيقتها والخلاف في جواز وقوعها وأنواعها والحقيقي والصوري منها وما دخل من بابها على الأمة من الخرافات»[78].

واضح من خلال هذا، أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهيأ في وعي رشيد رضا، وهو في بلاد الشام، من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية (الرسمية) وعلى رأسها أبو الهدى الصيَّادي، ومن خلال قراءاته لنصوص العروة الوثقى عن الاستبداد وحال المسلمين ومقارنته بين ما يقرأ وما يشاهد.

واذا كان رشيد رضا قد امتنع عن نشر مخطوطة كتابه الأول خوفاً من ردود الفعل المحتملة من مشايخ الطرق النافذين في الادارة السلطانية، فكيف يعبِّر عن آرائه في مسألة علاقة الأخلاق والاجتماع والتربية والتعليم بالسياسة؟ يعرض عليه عبد القادر القباني صاحب جريدة «ثمرات الفنون» البيروتية رئاسة تحرير الجريدة ليثنيه عن عزمه على السفر، فيسأله رشيد رضا «اذا أردت أن اكتب في فضيلة الصدق ومضار الكذب ومفاسده فأبين أن أكبر أسباب فشو الكذب في الأمم الحكم الاستبدادي أتنشر لي ذلك جريدتكم؟» ويجيبه القباني «عجِّل بالذهاب الى مصر ولا تخبر أحداً». . . «وكان هذا ـ كما يقول رشيد رضا في أوائل رجب سنة 1315هـ الموافق سنة 1897م »[79].

وينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في «المنار» وتحت تأثير استاذه محمد عبده للكتابة في الاصلاح الديني والاجتماعي دون

---

(78) المصدر نفسه ص 125.
(79) المصدر نفسه، ص 129.

التطرق الى السياسة. ولكن بعد وفاة الأستاذ ـ الامام (1905 م) تجذبه السياسة جذباً كلياً فيخوض غمار العمل السياسي المباشر ومجال الكتابة السياسية الحدثية والسجالية. وتقدِّم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتابعاً سريعاً ومفاجئاً لأحداث مصيرية كبرى يمكن أن نميِّز فيها محطَّات ثلاث نشهد تعبيراتها في وعي رشيد رضا ومواقفه حيالها.

ـ المرحلة الأولى (1905-1914م) حيث تميز موقف رشيد رضا بالدعوة الى الدستور العثماني في سياق الانتظام في الحركة الدستورية العثمانية التي شملت كل المعارضين للاستبداد السلطاني الفردي من قوميات وأديان مختلفة. وحيث يمكن للحياة الدستورية في الدولة العثمانية أن تضمن حقوق العرب في اللغة والمشاركة في الدولة. وشكل «الاتحاديون» الأتراك آنذاك (جمعية الاتحاد والترقي) الاطار العام لمواقف رشيد رضا وكتاباته، على ما في داخل هذا الاطار من تنوع وتعدد وتناقض أحياناً.

ـ المرحلة الثانية: (1915-1919 م) الانفصال عن السياسة التركية بعد أن تبين له، بشكل قاطع أن اقناع «الاتحاديين» امر مستحيل فانضم الى الثورة العربية التي قادها الشريف حسين وأبناؤه. وعمل في اطار الحركة العربية المشرقية[80].

ـ المرحلة الثالثة: (1920-1926 م) العودة الى الرهان على المركز العثماني، أو أي مركز اسلامي قوي آخر يمكن أن ينشىء دولة قوية للمسلمين من ضمن المفهوم الفقهي السني «لسلطنة التغلب»[81].

---

(80) قمنا بدراسة تفصيلية لمواقف رشيد رضا خلال المرحلتين الأوليين في كتابنا: **مختارات سياسية من مجلة المنار**، المقدمة، ص 5- 61، بيروت 1980.

(81) المرحلة الثالثة، هي موضوع معالجة قيد الاعداد من خلال دراستنا لكتاب رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى.

لقد صدم رشيد رضا في نهاية الحرب العالمية الأولى بمواقف الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد انكشاف المعاهدات السريّة المختلفة ووعد بلفور، وتبينه عجز الحركة العربية التي تشرذمت الى دول قطرية منتدبةٍ، فشد انتباهه بعد عام 1920 مركزان مستقلان يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية: تركية حيث برز مشروع مصطفى كمال (اتاتورك) مشروعاً تحريرياً حاملاً لوعود وآمال، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في استامبول فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

ـ ثم بعد 1925، الحجاز حيث برز مشروع عبد العزيز بن سعود مرتكزاً الى دعوة وعصبية.

ومن خلال كل هذا، يصدر عن رشيد رضا ـ الفقيه، عام 1923 سلسلة من المقالات[82] والمواقف التي تدور حول صيغة «الدولة» التي يمكن أن تكون بديلاً للسلطنة العثمانية المنتهية. وهو في محاولته يوجد مبرراً شرعياً لاسقاط مصطفى كمال للسلطنة (قبل معاهدة لوزان ـ 1923 ـ واعلانه العلمنة الشاملة للدولة والمجتمع)، على قاعدة «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لازالتها عند الامكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها ولا ان تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها..»[83].

ويقارن رشيد رضا بين اسقاط الملك المستبد في الغرب واسقاط السلطان العثماني في تركيا مؤيداً فيقول: «الم ترَ الى من استناروا بالعلم الاجتماعي (من الأمم) كيف هبّوا لاسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشعب التركي، ولكنه اسقط نوعاً من

---

(82) جمعت هذه المقالات في كتاب «**الخلافة أو الإمامة العظمى**»، مصر 1923.
(83) رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص 38.

**التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وانما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، اذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الاسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وارهاق العباد عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظرٍ ولا اجتهاد»**[84].

ويجتهد رشيد رضا في مسألة اسقاط السلطان الجائر فيوجد لما فعله الأتراك بالسلطان جوازاً بل وجوباً شرعياً اذ يقول: «ان أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والانكار على أهله بالفعل وازالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال اذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه ازالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كازالة الترك لسلطة آل عثمان منهم، فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الاسلامية جائرين، جارين في اكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم أوروبة، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر باحكام الشرع الاسلامي كمدحت باشا واخوانه، ثم قام الكماليون باسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[85].

ويذهب رشيد رضا الى أبعد من هذا فيرى انه يستحيل أن تتكون طبقة من أهل الحل والعقد في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاد الشام. ويرى بادرة أمل في نواة لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية التي اجتمعت في انقرة. يقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في انقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل... وأما البلاد المقهورة بالاحتلال

---

(84) المصدر نفسه، ص 38.

(85) المصدر نفسه، ص 42.

الأجنبي كمصر والهند فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»[86].

وأما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الاسلامي فيسميها رشيد رضا «بالجماعات القديمة»، وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مركز القرار وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد اضاعوا «بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبعدهم عن مجابهة مشاكل العصر «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة. بل اكثر من ذلك ان العديد منهم قد تحوَّل الى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلقهم في مسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزاً أو مستبداً. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان ـ الخليفة عبد الحميد وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوباً في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب «أليس لعجز هؤلاء الشيوخ واعوانهم عن ادارة أمور الدولة، وعن اظهار كفاية الشريعة وعن إثبات اصولَ الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة[87]».

وهو تأسيساً على ذلك، ينبِّه الى محاذر حماسة علماء الهند والقائلين قولهم، لتعلقهم بمسألة البيعة الى السلطان العثماني ولو كان السلطان مستبداً وعاجزاً فيقول:

«ان جعل احكام الضرورة في خلافة التغلب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الامامة وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة». وهو ينبِّه ايضاً الى أن هذا التعلُّق يؤدي في الظرف الراهن وقد فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة وحصر هذه الأخيرة بالأمور الروحية، يؤدي الى

---

(86) المصدر نفسه، ص 59.

(87) المصدر نفسه، ص 68.

ارضائهم بالخلافة بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة على من تسميه خليفة ان يفوض إليها أمر الأحكام كلها»[88].

وهو اذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتأيه بعض «حزب المتفرنجين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول «بامامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملاً في ان يعود مصطفى كمال الى الاسلام ويُرجح ان تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويعدِّد هذه المرجّحات فاذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمران. . .[89].

والواقع ان رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون الغاء الخلافة واعلان علمانية الدولة بعد معاهدة لوزان (قبل آذار 1924)، أن يوظّف أملاً ـ ولو كان ضعيفاً ـ كما يقول في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الانجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال «تركية» وتحييده عن «حزب المتفرنجين» على حد تعبيره. ففي 30 كانون الثاني (يناير) سنة 1923 يبعث رشيد رضا برسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها انه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الاخاء الديني بينهم وبين العرب»[90]. ويبقى أمله حتى حينه معلقاً على مصطفى كمال إذ يقول في رسالته «لو عرف هذا الرجل العالي الهمة مصطفى كمال من الإسلام، ما أعلم لأمكنه ان يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط[91]».

---

(88) المصدر نفسه، ص 65 - 66.

(89) تفصيل هذه المرجحات في: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص 73 - 76.

(90) شكيب أرسلان: **رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، رسالة مؤرّخة في 30 يناير (كانون الثاني) 1923، من رشيد رضا إلى شكيب أرسلان، ص 314 - 320.

(91) المصدر نفسه، ص 317.

ولم يدم الانتظار طويلاً. فقد نجح مؤتمر لوزان (1923) الذي اعترف بالدولة القوميـة التركيـة وفقاً للحـدود التي رسمها مجلس أنقـرة، وتخلى مصطفى كمال عن العثمانية والاسلامية معاً ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبررات الفقه الاسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها الوحيـد في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

ويتساءل الفقهاء المسلمون المعاصرون على اختلاف مـواقعهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمـون بالأمـر من فقهاء وسيـاسيين الى عقد مؤتمرات حول المسألة، فينعقد مؤتمر القاهرة بناءً على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار سنة 1926. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل أمر البت في مسألة الخلافة:

«إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنـة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحققها بالنسبة الى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة فيلاحظ المؤتمرون «ان الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي انما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك مما جعل الاسلام كتلة واحدة يأتمر بأمر واحد ويخضع لنظام واحد.. أما وقد تناثر عقد هذا الاجتمـاع وأصبحت ممالكه واضحة متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وادارتها وسياستها، وكثير من بنيها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم ان يكون تابعاً للآخر فضلاً عن ان يرضخ لحكم غيره ويـدخله في شؤونه العـامة فمن الصعب تحققها الآن». وتقترح لجنة المؤتمر: «ان الحل الوحيد لهذه المعضلة ان تتضافر الشعوب الاسلامية على تنظيم عقـد مؤتمرات بـالتوالي في البـلاد الاسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقتٍ الى آخر حتى يتيسَّر

لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»[92].

وتتوالى المؤتمرات الإسلامية[93] ، ويصبح التأجيل أمراً واقعاً، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والاسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظل يعلّق أملاً ما، فانه يعود الى صيغة «حزب الاصلاح الاسلامي» الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول «ولا اعني بالأمل ان يتفق اعضاء المؤتمر على نصب امام ترضاه الشعوب الاسلامية كلها أو أكثرها بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى اليه». . هذا النظام هو جزء من برنامج «حزب الاصلاح» الذي كان اقترح انشاءه، والذي ينبغي ان يضم من يجمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الاسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويقترح أن تنشأ في هذا النظام مدرسة للمجتهدين من كل أنحاء العالم الاسلامي تكون ممهدة لبروز خريجين قد ينتخب أحدهم «انتخاباً حراً من قبل أهل الاختيار، ثم يبايع من أهل الحل والعقد. . .»[94].

ولكن حركة السياسة كانت تجري وفقاً لآلية التاريخ وقواعد الصراع والتغلب فيه، كما كانت دائماً.

ويضطر الفقيه كرشيد رضا، أن يعيش ازدواجية الاختيار بين السياسة من جهة ونظرية النص والاجتهاد به من جهة أخرى. فهو في الوقت الذي يتصور مثالاً نظرياً لحل معضلة الخلافة (حزب الاصلاح ونظام مدرسة المجتهدين)، تأخذ السياسة به نحو صراعات قوى الأمر الواقع في التاريخ الفعلي، وتطالبه بموقف. ويكون الموقف السياسي في ظل سلطنات الأمر الواقع ودوله الجديدة هو ما يكتبه عن مشروع عبد العزيز بن سعود في

(92) مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية، المنار، مجلد 27، جزء 5، ص 370-376.

(93) ومن بينها «مؤتمر مكة للخلافة».

(94) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في: إخاء أربعين سنة، ص 335. تعليقاً على مؤتمر الخلافة الذي عقد في القاهرة.

الحجاز، إذ يقول فيه على اثر انتصار ابن سعود على الشريف حسين وإخراجه هذا الأخير من الحجاز «يجب على المسلمين المخلصين المعتصمين بكتاب اللّه وسنة رسوله ﷺ ان يبادروا إلى عقد المؤتمر الذي دعا إليه سلطان نجد ويقرروا إبعاد الانكليز عن الحجاز وانتزاع منطقة العقبة ـ معان وسكة الحجاز منهم ومن فرنسا ووضع نظام لحكومة الحجاز. . . وليعلموا انه لا يتم لهم عقد المؤتمر إلاّ بقوة سلطان نجد الذي أقام الحجة عليهم بتفويض أمر حكم الحجاز وحفظه إليهم. .»[95].

* * *

ويبقى تأجيل موضوع الخلافة هو السائد عملياً، وتستمر الدولة القطرية في ترسيخ وجودها متأقلمة مع الصراعات الدولية الكبرى، ومستمدة شرعيتها من قوى شعبية داخلية وتحوّلات تاريخية أضحت بمثابة ثوابت، كما انه لن ينقصها أن تستمد الشرعية ايضاً من سكوت الفقيه أو تأييده العلني لها. الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي أفقاً جديداً في تعيين حجم العلاقة وحيزها بين الدولة والفقيه، خارج الاشكال الذي اثارته وتثيره الحزبية الاسلامية المعاصرة، حيث يتحول الفقيه في برنامجها الى ثائر ثم سلطان باسم الحاكمية الالهية، فيعود التاريخ الاسلامي ليكرر الصورة نفسها عن «إمارة الاستيلاء» «وعصبية التغلّب»، ولكن بأسماء أخرى استعيرت من قاموس الحزبية المعاصرة وهيكليتها التنظيمية، ومن مصطلحات «الصبغة الدينية» التي تضفي على العصبية الغالبة قوة على قوة كما كان يقول ابن خلدون.

من أبي الحسن الماوردي الى رشيد رضا يرتسم خط متواصل في الفقه الاسلامي السني، عبّر عن واقعات تاريخية كبرى: فأبو الحسن

(95) المنار، مجلد 35، جـ 1، ص 763، 25 مارس (آذار) 1925.

الماوردي برّر قيام السلطنة القائمة على التغلب في اطار الخلافة فوجدها في البويهية ثم السلجوقية، ورشيد رضا برًر سقوط سلطنة الجور العثمانية التي أضحت خلافة، ليبحث عن بديل في عصر الحضارة الغربية.



# الفصل الرابع

## الدولة الصفوية - القاجية
## والمؤسسة الدينية والعلماء

# الفصل الرابع

# الدولة الصفوية - القاجرية
# والمؤسسة الدينية والعلماء

## ايران والاسلام والتشيع:

ثلاثة عوامل لعبت دوراً مؤثراً في تاريخ ايران: العامل الجغرافي الاستراتيجي للبلاد، والمؤسسة الملكية القديمة، والدين. هذا فضلاً عن عامل رابع هو البترول بدأ يؤثر في الحياة السياسية الايرانية تأثيراً كبيراً منذ مطلع القرن العشرين[1].

ويلاحظ الباحثون في تاريخ ايران، أنَّ العلاقات بين الدين والسياسة كانت بارزة دائماً في ايران، على الرغم من أن ظاهرة العلاقات هذه هي عامة في تاريخ الحضارات الإنسانية جميعها. بيد أنها في ايران تكتسب صفة الاستمرارية والعمق عبر العصور القديمة والحديثة. فايران ما قبل الاسلام تقدم صورة بارزة عن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة. فالدين «كحليف وحامٍ للسلطة أو على العكس كمعارض وخصم لها كان دائماً اما دعامةً للنظام القائم أو اداةً للانقلاب عليه»[2].

وفي العهد الساساني كانت الزردشتية ـ الديانة التاريخية القديمة لبلاد فارس، قد أضحت الاطار المؤسسي الحافظ للنظام الملكي الاستبدادي

---

(1) Mohamad- Reza Djalili, **Religion et revolution, L'Islam Shi'ite et L'Etat,** Paris, 1981, p. 35.

(2) Ibid, P. 35.

وتراتبية المجتمع الطبقي وقيمه القائمة على التمايزات الاجتماعية الحادة. . .

وانقسمت المؤسسة الدينية وفقاً لوظائف الكهنة الى مراتب وأدوار محددة.

يقول احد مؤرخي المرحلة الايرانية القديمة «كان للروحانيين اذ ذاك التفوق الكامل في جميع الشؤون الاجتماعية. وكانوا ينقسمون الى ثلاث فرق: الأولى: **الموابدة**. وكان رئيس الموابدة يعرف بعنوان **«موبدان موبد»** أو بعنوان «موبد موبدان» أي موبد الموابدة. وكان هذا يسكن في العاصمة الايرانية، وكان يعتبر الشخص الأول الروحاني للدولة، وكانت له صلاحيات واختيارات غير محدودة. . . والطبقة الثانية هي طبقة **الهرابدة** الذين كانت قد اوكلت اليهم وظائف التعليم والتربية. . . والطبقة الثالثة طبقة أذربدان الذين كانوا سدنة وخدّام معابد النيران وموقوفاتها. . . (ومن مهماتها) ادارة المراسيم الدينية كالصلوات والحفلات وتطهير المواليد والعرائس والأموات»[3].

وأما النظام الملكي الذي اتخذ من الزردشتية ديناً رسمياً للدولة فقد كان نظاماً استبدادياً مرتكزاً الى الحق الالهي. وكان الساسانيون وفقاً لذلك «يعتبرون أنفسهم من عنصر سماوي، وأنهم مظاهر اللّه في الأرض. ولم يكونوا يرضون من أمتهم بأقل من السجود خضوعاً لهم»[4].

وقد أدّى النظام الديني والسياسي والاجتماعي التراتبي الى عزلة طبقاته الحاكمة عن الشعب. وكانت هذه العزلة عاملاً أساسياً في تحول عامة

---

(3) مرتضى المطهري، **الإسلام وايران**، جـ 2، ص 223، نقلاً عن كتاب المؤرخ الايراني: سعيد نفيسي، **تاريخ اجتماعي ايران**، جـ 2، ص 25 - 26.
(4) المرجع نفسه، ص 223.

الناس الى الاسلام بصورة تدريجية. فمع الفتح العربي - الاسلامي الذي تمكن من تدمير مؤسسة الأمبراطورية الساسانية فقد رجال المؤسسة الدينية الزردشتية دعم الدولة لها فزاد انعزالها عن الشعب وفقدت سلطتها أمام دخول الفاتحين العرب المسلمين الى المدن. أما الفرق الدينية الشعبية المتفرّعة عن الديانة الأساسية كالمزدكية فقد تمكنت وبفضل موقف المسلمين الذين اعتبروا الزردشتية «اصحاب كتاب» من أن تستمر على هامش حياة المدينة الاسلامية في الأرياف كمجموعات مغلقة خلال قرون، ثم ما لبثت أن دخلت في الاسلام[5].

واستغرقت عملية الدخول في الاسلام قروناً من الزمن. ويشير المؤرخون الى أن الدخول الجماعي في الاسلام تمَّ بشكل أساسي في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بفضل دعاة الصوفية. وكان قد سبق هذا التحول دخول للحرفيين في الاسلام تم في مراكز المدن التي استقر فيها العرب الفاتحون. وكان يشجع على ذلك تنظيم للمدينة الاسلامية يستوعب الحرفيين والتجار الذين سبق أن وضعوا في موقع دوني في سلم التراتبية الاجتماعية، في النظام الساساني القديم[6].

ويمكن أن نرى في تاريخ ايران، منذ الفتح العربي والى ظهور الصفويين، مراحل ثلاثاً:

**المرحلة الأولى**: تتزامن مع فترة الخلافة الأموية ( 661-750م) وبداية الخلافة العباسية (750-1258م). وتتميز هذه المرحلة بالهيمنة العربية في مركز السلطة وظهور بعض الأفكار والاتجاهات الشيعية، ومحاولة بعض النبلاء والمفكرين الايرانيين الدخول والتأثير في جهاز الدولة. وكان العباسيون قد اعتمدوا في مقاتلتهم الأمويين على موالي ايران، أي على

---

(5) - Bruijn , Encyclopédie de L'Islam, art, Iran: religion, Vol IV, P. 45.

(6) - Ibid, P. 46-47 .

المسلمين الذين لم يعترف الحكم الأموي بمساواتهم بالعرب، فمالوا الى بيت علي وجعلوا من أئمة آل البيت رموزاً لحركة العدل والمساواة والمعارضة. وكان انتصار العباسيين كما نعرف على يد قائد ايراني هو ابو مسلم الخراساني، كما أنه كان للفرس تأثير في تكوين جهاز الدولة العبّاسية ودور كبير في المساهمة في بناء تراث الحضارة الاسلامية[7]. ولم تلبث أن تدهورت العلاقات العباسية ـ الايرانية ليشكل تدهورها دافعاً لسلسلة من الانتفاضات السياسية ـ الدينية في ايران ضد الحكم العبّاسي.

ويستوقف في تاريخ العلاقات العباسية ـ العلوية حدث سيكون له تأثير معنوي كبير في ايران. وهو أن الخليفة العباسي المأمون لجأ، لكي يضمن سيادته على ايران ويستميل الى جانبه آل بيت علي، الى تسمية الامام الرضا (الامام الثامن من الأئمة الاثني عشر) ولياً للعهد لخلافته. وقد تركت هذه المحاولة آثاراً في الذاكرة التاريخية الشيعية والايرانية فيما بعد، بدت في تقديس الشيعة لمقامين أساسيين: مقام الرضا في مشهد، وضريح اخته فاطمة في قم[8].

حتى هنا لم يكن التشيع قد برز في مذهب عقيدي وأصولي وكلامي محدَّد، ولم تكن ايران قد ساد فيها الاسلام كلياً. وينبغي أن نفهم «التشيع الايراني» هنا، ان وجد، بصيغة موقف اسلامي مطالب بالمساواة والعدل من خلال ما يمثله أئمة آل البيت من معانٍ في هذا المجال مناقضة لسياسة السلطة القائمة أموية ثم عبَّاسية. فثمة حركة دعت نفسها «بأهل التسوية»، أي أصحاب المطالبة بالمساواة بين المؤمنين[9] هي ما يميِّز بشكل أساسي

(7) يفرد مرتضى المظهري جزءاً من كتابه «الإسلام وايران» لتراجم مشاهير العلماء والفلاسفة والفقهاء الإيرانيين الذين خدموا الإسلام، سنةً وشيعة. وقارن بذلك أيضاً ابن خلدون، حيث يشير إلى أن «حملة العلم في الإسلام إكثرهم العجم»، **المقدّمة**، ص 543.

(8) Djalili, **L'Islam Chi'ite et l'état,** P. 37.

(9) قارن بذلك: مرتضى المطهري، **الإسلام وايران**، جـ 1هـ/ 68.

هذه المرحلة من تاريخ الاسلام في ايران.

وينبغي هنا أن نشير أيضاً الى تهافت الأسطورة التي يذكرها البعض لتفسير ما يُعتقد أن «التشيع المبكر» في ايران كان يتماهى مع موقف قومي فارسي. وخلاصة الرواية ـ الأسطورة أن الحسين بن علي تزوج من ابنة يزدجرد آخر ملوك الساسانيين. فكأن التشيع لآل البيت يأتي محاولة لاستعادة أمجاد فارس. ويناقش الشهيد مرتضى المطهري هذا الافتراض فيقول: «انما تحتمل هذه التهمة فيما اذا كان الشيعة ايرانيين فقط، أو كانت الفرقة الأولى من الشيعة فارسية على الأقل، أو كان الذين أسلموا من الفرس أو اكثرهم ـ على الأقل ـ اختاروا مذهب التشيع من أول الأمر. . بينما نرى أن لا سابقة للفرس في التشيع (سوى سلمان الفارسي)، وان اكثر الذين أسلموا من الفرس ما اختاروا مذهب التشيع من أول الأمر، بل نرى ان أكثر علماء المسلمين الايرانيين في التفسير والحديث والكلام والأدب من السنة لا الشيعة. . . وان هذا الأمر استمر بهم الى ما قبل الصفوية»[10].

**المرحلة الثانية**: هي مرحلة بروز عدد من الأسر المحلية الحاكمة عبر الهضبة الايرانية. وتتميز هذه المرحلة التي تمتد من منتصف القرن التاسع (م) الى منتصف القرن الثالث عشر (م) بتقهقر سلطة الخلفاء، وبولادة ملحوظة للغة والأدب الفارسيين، وعلى الصعيد الديني بتعددية مذهبية بين الشيعة الذين بقوا اقلية وبين السنة الذين استمروا أغلبية. وهذه التعددية نلاحظها أيضاً على مستوى الأسر الحاكمة. فالبويهيون مثلاً، الذين حكموا في الوسط وجنوبي الهضبة (فارس، كرمان، اصفهان) من عام ( 934 وحتى 1055م)، كانوا شيعة . وتأتت قوة البويهيين من أنهم كانوا يسيطرون على خلافة بغداد، غير أنهم بدل أن ينقلبوا على العبّاسيين، فضّلوا ألا يصطدموا

(10) مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، جـ1هـ/ 110 - 111.

بمشاعر الأكثرية السنية فاكتفوا بسلطنة الولايات ومراقبة الخلافة كما رأينا. وفي شمالي البلاد انتقلت أسرة الباوند (الباونديون) في مازندران في العام (825م) من الزردشتية الى الشيعيّة. بينما قام السامانيون في العام (942م) بانقلاب معادٍ للشيعة واستلموا حكم بخارى، كما قام الغزنويون الذين حكموا ايران الشرقية من عام 977 الى 1186 بنشاط معادٍ للاتجاهات الشيعية في البلاد[11]. وكذا فعل سلاجقة خراسان (432-552هـ/ 1040-1157م)، وسلاجقة كرمان (487-511هـ/ 1094-1117م). وتلاهم اتابكة أذربيجان (541-622هـ/ 1146-1225م)، واتابكة فارس (السلغريون) (542-685هـ/ 1147-1276م)وكان الاسماعيليون قد تمكنوا من تأسيس حكومة في قلعة ألموت بالديلم، شمالي مدينة قزوين، ومنها امتد نفوذهم باتجاه ايران وحلب. وقد استمرّت هذه الحكومة منذ عام (483هـ/ 1090م) حتى عام (654هـ/ 1256م). وكانت نهايتها على يد هولاكو المغولي في العام (654هـ/ 1256م)[12].

**المرحلة الثالثة**: تبدأ مع غزوة المغول وسيطرة هؤلاء على ايران واسقاطهم لخلافة بغداد في العام (1258م). ولم يكن بوسع المغول أن يؤسسوا دولة في ديار الاسلام دون اعتناقهم للديانة الاسلامية. ففي أواخر القرن الثالث عشر (الميلادي) اعتنق الحكام المغول الاسلام وشجع بعضهم المذهب الشيعي مؤسسين دولة جديدة عُرفت بالدولة الإيلخانية. وفي عهد هذه الدولة تابع نصير الدين الطوسي بلورة المعالم الأصولية والفلسفية للمذهب الشيعي، كما برزت في عهدها مدرسة الحلّة في العراق حيث اشتهر فيها المحقق الحلي والعلامة الحلي.

---

(11) Djalili, **L'Islam Chi'ite et l'Etat**, P.38.

(12) انظر لمحة عن تتابع هذه الدول في: ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، جـ1، ص 302 - 303، و 311 - 320، 365.

ولمّا انقرض مغول ايران أو الإيلخانيون، تفرّد بعض القادة والولاة باعلان استقلالهم في ولايات ايران. كما برزت أسر عديدة تقاسمت الولايات وتقاتلت فيما بينها. واستمر الصراع على السلطة بين العصبيات النافذة في أنحاء ايران طيلة القرنين الرّابع عشر والخامس عشر حتى ظهور اسماعيل الصفوي. ومن هذه الدول الأسرية: **الجلائريون** (736هـ/ 1336م ـ 814هـ/ 1411م)، **المظفريون** (713هـ/ 1313م ـ 795هـ/ 1393م)، **بنو اينجو في فارس** (703هـ/ 1303م ـ 758هـ/ 1357م)، **السربداريون** (في خراسان) (737 هـ/ 1337 م ـ 783 هـ/ 1381 م)، **ملوك كرت** (643 هـ/ 1245 م ـ 784 هـ/ 1383 م)، **الآقيونيون** (806 هـ/ 1403 م ـ 914 هـ/ 1508 م).

وكان تيمورلنك (توفي عام 807هـ/ 1405م) قد استطاع عبر فتوحاته الكبرى ان يجعل من دولته، دولة ما وراء، النهر مشروع امبراطورية شاسعة امتدت من دلهي الى دمشق ومن بحيرة آرال الى خليج البصرة، وصارت سمرقند مقر هذه السلطنة.

الاّ أن هذه السرعة العسكرية الخاطفة ما كانت لتقوى على تأسيس امبراطورية منظمة. فبعد وفاة الفاتح العسكري لم يقو خلفاؤه من التيموريين على منع عودة الأسر الكثيرة الى حكم مناطقها. بل انهم تحوّلوا بدورهم الى احدى الأسر الحاكمة في شمالي ايران. واستمروا في حكمهم قرناً من الزمن لم يتمكنوا بعده من الصمود أمام صعود الصفويين [13]. وفي ظل هذا التشرذم السياسي كان المجتمع الايراني ينخرط بشكل أساسي في

---

(13) لمزيد من التفاصيل: ستانلي لين بول، المرجع نفسه، ص 539 - 591، و 588 - 591.
وتجدر الإشارة هنا إلى ان التيموريين كانوا من السنة، وفي عهدهم ازدهرت الطريقة الصوفية النقشبندية كصيغة معارضة شعبية في وسط الطبقات المحرومة في المجتمع، كما ظهرت طرق صوفية أخرى، كان من بينها الطريقة الصفوية المنسوبة إلى الشيخ صفي الدين في أردبيل (توفي 735هـ/ 1135م)، وإليه تنتسب، الأسرة الصفوية:
راجع: Bruijn, Encyclopédie de l'Islam, n, e, Vol IV, P.50-51.

الأطر الصوفية التي انتشرت في أنحائه خلال القرنين الماضيين.

تقاسمت ايران اذن، في مرحلة ما قبل الصفوية أسر متنافرة ومتخاصمة على النفوذ بمعزلٍ في معظم الأحيان عن انتماءاتها الدينية - المذهبية. وتقدم الخريطة الدينية - المذهبية لايران في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي المعطيات التالية: مجموعات واسعة من الشيعة في خراسان ومازنداران، ووسط ايران (قم وأرك) وفارس. واما في المناطق - الأطراف: كردستان وخراسان الشرقية وجيلان فثمة كثافة سكانية سنية[14]. غير ان هذا التقسيم الديموغرافي الذي لا توضحه المصادر كثيراً من ناحية الاعداد والتفاصيل، وان غلبت عليه الأكثرية السكانية السنية، فانه لا يعكس، حتى حين قيام الشاه اسماعيل، انقساماً مذهبياً واضحاً على مستوى الاختلاف في مناهج المذهبيات الفقهية والكلامية، وكما نرى على سبيل المثال في الاختلاف في المشرق العربي بين منهجي الإمام ابن تيمية في «منهاج السنة» والعلّامة الحلي في «منهاج الكرامة». لقد كان ثمة عناصر مشتركة تجمع بين «التسنن» و«التشيع» على مستوى اعتناق العامة للاسلام في ايران، هي عناصر الصوفية المتحرِّرة نسبياً من قيود النظرة الفقهية والكلامية للأمور. ولنلاحظ ان الانتشار الواسع للصوفية في ايران «هو احد أهم مميزات الحياة الروحية خلال ثلاثة قرون فصلت بين الغزو المغولي والصعود الصفوي». وأنّ المعاني الأكثر بروزاً في الممارسة الدينية لدى الناس تبدو في ذاك الورع والاحترام حيال شيوخ الطرق الذين يقدّمون نماذج بشرية مختلفة في نظام المعايير الاجتماعية، كما تبدو أيضاً في نمو الأخويات الصوفية العديدة. وقد قدّمت احدى الطرق، وهي «الكبراويه» عدداً من الفلاسفة الصوفيين منهم: علاء الدولة السمناني (توفي 736هـ/ 1335/6م) وسيد علي الهمذاني (توفي 786هـ/ 1385م) حيث التقت في نصوص هذين الأخيرين خطوط من الفكر

---

(14) Djalili, Op, Cit: P. 39.

الصوفي السني ومن الامامية الشيعية. وتبدو المقالة المركزية في هذه النصوص هي في مماهاة معتقد غيبة الإمام بمفهوم الحضور الدائم «للقطب» غير المنظور(15).

وبالاضافة الى هذا، فان مفكراً صوفياً كابن عربي كان له تأثير كبير على الحياة الروحية في ايران، وقد طال تأثيره المحيط السني والمحيط الشيعي معاً. والأمر نفسه يقال بالنسبة لصاحب فلسفة الاشراق شهاب الدين السهروردي الذي أثر في مجال العرفانية الشيعية كما في مجال الصوفية السنية(16).

ولعلنا اذا اخذنا بالاعتبار هذا الاختلاط الفكري الذي ميّز الحياة الروحية في ايران قبل انتصار الشاه اسماعيل، نفهم لماذا التبس الأمر على المؤرخين في تحديد مذهبية الشيخ صفي الدين (توفي 1234م)، صاحب الطريقة الصفوية فتساءلوا: هل هو سني أم شيعي (17)؟ نعتقد أن ما يفسر هذا اللبس هو سيادة نمطٍ من ثقافة إسلامية عامة في إيران متعدّدة المصادر والتعبيرات. ولعلّ أبرز هذه التعبيرات، قبل انتقال الطريقة الصفوية إلى سلطان صفوي، هي جمعها بين التصوف والامامية. وفي اطار هذا الجمع

---

(15) - Bruijn, Encyclopédie de l'Islam, n. e. Vol IV arti «Iran». P.52.
وانظر تأثير ذلك في الشعر الفارسي: حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، «التصوف في الشعر الفارسي»، جـ 2، ص 399.

(16) - Encyclopédie de l'Islam, Vol IV, P.53.
وحول العلاقة بين التشيع والتصوف انظر:
Seyyed H. nasr, «Le Shî'isme et le soufisme, dans **Le Shî'ismie imamite,** Colloque Strasbourg 1968. p.228-230.

(17) يرى مؤرخون ان الشيخ صفي الدين كان سنياً وأن مسألة تشيعه، ونسبته إلى الامام موسى الكاظم هي رواية وضعت في عهد اسماعيل الصفوي كجزء من حالة التعبئة السلطانية، وان الشيخ جنيد، أحد أحفاد الشيخ صفي الدين هو الذي تشيع. قارن بهذا:
J. Aubin, «La politique religieuse des Safavides», dans; **Le Shi'isme imamite,** p.237.

يبدو التساؤل حول مذهبية الطريقة الصفوية أمراً ثانوياً. فالسائد هو نمط من ثقافة إسلامية عامة في إيران لم تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيزاً كبيراً.

## المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة، أو الدولة والايديولوجيا:

في المسار الذي تحوّلت فيه الطريقة الصفوية الى مشروع سياسي، بدأت التمايزات المذهبية على مستوى الفقه والكلام ومرجعية الأحاديث، تأخذ بعداً صراعياً في السجال بين الفرق. وفي عهد **جنيد** الذي تسلّم «مرشدية» الطريقة في العام (851هـ/ 1447م) تحوّلت الطريقة على يديه الى «حركة يغلب عليها الطابع السياسي».

ولاحظ معاصروه أنه «كان على طريق الملوك لا طريق القوم»، وأن الأنصار كانوا يقصدونه «من بلاد الروم والعجم وسائر البلاد[18]». واستطاع اسماعيل أن يحوّل هذه الحركة السياسية الدينية التي جمعت في صفوفها فتوة عسكرية واسعة من قبائل التركمان الى قوة غالبة داخل ايران، استتبعت مراكز القوى الأسرية فيها وقضت على بقايا الدول القديمة كالتيمورية وغيرها من الأسر.

وأعلن اسماعيل نفسه **شاهاً** في العام (905هـ/ 1501م) موحداً ايران ومتطلعاً الى نفوذٍ أوسع في دار الاسلام عبر الأناضول والعراق... الأمر الذي يصدمه بأعظم قوة اسلامية (عسكرية - سياسية) آنذاك، هي قوة السلطنة العثمانية. هذه القوة كانت قد صدرت شأنها، شأن الصفوية، عن طريقة صوفية رافقت نشأتها ونموها وتنظيمها العسكري (*). وكان الانتماء

(18) مصطفى كامل الشيبي؛ دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة: **الصفويون**، مجلد 3، ص 220.

(*) كانت الانكشارية منتظمة في طريقة البكتاشية.

الفقهي العثماني للحنفية على مستوى الأسرة الحاكمة، لا يمنع اختلاطاً فكرياً في الممارسة الدينية يجمع بين التصوف والتشيع الذي يبرز في النزعة نحو تقديس أئمة أهل البيت وشيوع فكرة المهدية [19]. فعندما يتحدّث المؤرخون عن الحالة الفكرية السائدة في الأناضول في عهد بايزيد العثماني وبداية عهد اسماعيل الصفوي، يشيرون الى حالة من التشيع التي حاول اسماعيل الافادة منها للثورة على السلطنة العثمانية. ولمّا قامت ثورة الأناضول (ثورة شاه قولو عام 1511م) في إطار هذا المناخ الفكري السائد[20] وقمعت الثورة قمعاً شديداً، بدأ الفرز المذهبي ـ الايديولوجي يأخذ مداه على مستوى السلطنتين. فالنسبة للدولة العثمانية بدأ الفقه السياسي السني المنتج في ظل سلطنتي السلاجقة والمماليك والمُبرِّر بشكل أساسي لسلطنة الأمر الواقع ولو كانت جائرة وللبيعة ولو كانت قهرية يأخذ مكانه في وسط علماء الدولة العثمانية، وهو خط أوصل المؤسسة الدينية العثمانية الى ما وصلت إليه في مرحلة شيخ الإسلام أبي السعود افندي وما بعدها كما رأينا. وخلاصة الأمر: تقاطع بين نظرية فقهية سنية معينة ونظرية ملك «الهي» تعود بجذرها الى أصل فارسي كسروي.

وكان لا بد تحت تأثير الفقه أن ينفصل التشيع عن التصوف تدريجياً على مستوى الدولة في ايران. وفي هذا يقول المؤرخ كامل الشيبي: «ان التصوف

(19) انظر حول مسألة التشيع في آسية الصغرى قبل العهد العثماني:

Claude cahen, «Le Problème du Shi'isme dans L'Asie mineure Turque Préottomane», dans: **Le Shi'isme imamite,** p. 115-129.

(20) يشير المؤرخون إلى أن تهاون بايزيد (والد سليم) في التصدي لمحاولات إسماعيل سببه المناخ الصوفي الذي اختلط بالتشيع والذي هو سمة من سمات الثقافة الإسلامية التي سادت في آسية الصغرى أيضاً كما في إيران. وكان أن أدّى موقف بايزيد إلى انقلاب ابنه المتشدد سليم عليه في العام 1512. قارن: احمد عبد الرحيم مصطفى، **في أصول التاريخ العثماني**، ص 78 - 79.

المتشيع متى وقع تحت تأثير فقهاء الشيعة فقد عناصره الصوفية ومال إلى التشيع الفقهي المعتاد. اما علة ذلك فهي ان كلاً من التصوف والتشيع يتعلق بالجانب الروحي المتسامي من العقيدة الدينية، غير أن التصوف يرتفع بالإنسان العادي والتشيع يسمو بالصفوة المختارة من أهل البيت. وهكذا كان الأمر بالنسبة للصفويين والمتشيعين من بعدهم، فقد بدأوا حركتهم صوفية متشيعين فآلت بهم الحال إلى ذوبان تصوفهم في التشيع وبالتالي إلى زوال التصوف وثبوت التشيع»[21].

غير أن لهذا الانفصال كما قلنا سياقه السياسي والتاريخي الذي لا يمكن فهمه الا اذا عدنا فتذكرنا مهمّات السياسة التي طرحت نفسها على الشاهات الأول. وكان للفقه والفقهاء دور أساسي في تحقيق هذه المهمات.

وقبل الحديث عن دور هؤلاء، لنذكر ان شاهات الأسرة الصفوية كانت تضع أمامها هدفاً أساسياً: إقامة دولة مركزية قادرة على توحيد الداخل ومقاومة ضغوط الخارج. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، كان لا بد من اعتماد النظام الملكي المطلق ومن مأسسة دين للدولة ومذهبها [22].

وهنا أيضاً: ثمة تقاطع بين أحد الاتجاهات الفقهية الشيعية وبين نموذج سلطوي ساساني نقرأ معالمه في التلاقي الوظيفي بين منصب الشاه ومنصب «صدر الصدور»[23] الذي احتله فقهاء الشيعة في جهاز الدولة الصفوية.

---

(21) كامل الشيبي، «الصفويون» **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مجلد 3، ص 221، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصفويين بعد ان سقط حكمهم في العام (1149هـ/ 1736م)، اعتزل من نجا منهم من السيف، السياسة، وغادروا ايران إلى الهند ليعودوا صوفية كما بدأوا. المرجع نفسه، ص 221.

(22) قارن بذلك: - Djalili, op, cit, P. 39.

(23) هو المنصب الموازي لمفتي استامبول أو شيخ الإسلام في الدولة العثمانية. أما تعبير شيخ الإسلام، فقد استخدم في الدولة الصفوية للتعبير عن مفتي المدن والمناطق فيها.

## التشيع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية:

يرى بعض المؤرخين أنَّ اختيار الصفويين للمذهب الشيعي كي يكون مذهباً رسمياً للدولة يعود الى أسباب يمكن ايجازها بما يلي:

أولاً: ان لهذا الاختيار علاقة بأصول الأسرة الصفوية، سواء من حيث نسبتها الى الامام موسى الكاظم (اذا صحت هذه الرواية) أو من حيث نزعتها الامامية كطريقة صوفية متشيعة.

ثانياً: والسبب الآخر الذي يشدّد عليه بعض المستشرقين والمؤرخين القوميين الإيرانيين، هو البحث عن هوية ذاتية ايرانية تتأكد عبر التمايز بواسطة المذهب الشيعي، عن المذهبية السنية السائدة في الدولة العثمانية بدائريتها التركية والعربية. ويرى هذا الاتجاه انه مع قيام الحكم الصفوي، بعد تسع قرون من التفتت السياسي الداخلي، استطاع الصفويون ولأول مرّة ان يعطوا إيران فرعاً من وحدة سياسية أضحت فيما بعد الأساس التاريخي للدولة القومية الإيرانية اللاحقة[24].

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب ومدى أهميتها منفردة أو مجتمعة في تشيع ايران، فانه من المؤكد ان السياسة الصفوية أدّت الى تسريع هذه العملية وذلك عبر جملة من الأجراءات والمظاهر التي استمالت الناس ترغيباً أو ترهيباً أو احتواءً. ومن ذلك على سبيل المثال: مظاهر التقديس التي احيطت بها المقامات والمزارات العائدة الى الأئمة، والمظاهر الطقسية المؤثِّرة للشعائر الحسينية في عاشوراء كربلاء، المسيرة التي قام بها الشاه عبّاس الأول سيراً على الأقدام من أصفهان إلى مشهد (مزار الإمام الرضا) في العام 1601. . . هذا بالاضافة الى الاجراءات القمعية والقسرية المعَنوية

---

(24) قارن بهذا: J. Aubin, La politique religieuse des safavides , op. cit, P.236.

والمادية والجسدية التي كانت تتخذ حيال السنة لاجبارهم على اعتناق التشيع[25].

ومع هذا يبقى دور الفقهاء الشيعة الذين استعانت بهم الدولة الصفوية أساسياً في نشر المذهب الشيعي في أنحاء ايران. والملاحظ أن معظم هؤلاء الفقهاء كانوا في المرحلة الأولى التأسيسية من العلماء العرب الذين استقدموا من العراق والبحرين وبلاد الشام. وبصورة خاصة من منطقة جبل عامل (جنوبي لبنان الحالي).

وهذه الظاهرة (ظاهرة دعوة علماء الامامية الى ايران) تبرز وضعيتين في الحالة الفكرية والثقافية التي سادت ايران في مطلع العهد الصفوي:

أولاً: النقص الكبير في الثقافة الفقهية، وسيادة الفكر الصوفي والتعبير الشعري[26] فيها، وبالتالي النقص في أعداد الفقهاء الايرانيين الذين يحتاج إليهم جهاز الدعوة في الدولة الصفوية.

ثانياً: عجز الطريقة الصفوية أن تتحوَّل الى دولة، دون الاستعانة بالفقهاء. ذلك «أنه في مرحلتها الأولى كان زعماء القبائل التركمانية من القزلباش يديرون الدولة ويشكلون في الوقت نفسه رأس الهيئة الدينية للفرقة. وكان الشاه هو المرشد للطريقة حيث كان ينظر اليه نظرة تقديس الهي. وتبرز في شعره باللغة التركية شطحات تنم عن تأثير لمعتقد الحلولية[27]».

---

(25) وتجدر الإشارة إلى ان حرص الشاه عبّاس على الظهور بمظهر التفاني في موالاة أئمة أهل البيت دفعه إلى تلقيب نفسه بـ «كلب عتبة علي» أو «كلب عتبة الولاية». ونقش هذا اللقب على خاتمه لكي يستعمله في المراسلات الرسمية. فضلاً عن حرصه أن يظهر نفسه خادماً متفانياً للمزارات المقدّسة وللزائرين، حيث كان يقوم بكنس المقام وتقديم الطعام للزائرين بنفسه.. لمزيد من التفاصيل راجع: بديع محمد جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، ص 95 - 104.

(26) قارن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة «الشعر الفارسي»، جـ 2، ص 399.

(27) Bruijn, Encyclopédie de L'Islam, n. e. art. **Iran- religions,** P.52.

وبدا سريعاً أنَّ المضمون الفكري للطريقة يبقى دون مهمة دولة استهدفت توحيد ايران، وخلق مجتمع ديني متجانس. وهنا يبرز دور فقهاء الامامية الذين زودتهم تجربة الانتاج الفكري في العهدين البويهي والإيلخاني بعدة علمية واسعة في العلوم الاسلامية من فقه وأصول وحديث وتفسير. وقد وضع بعض الفقهاء هذه العدة الفكرية في خدمة المشروع الصفوي دون أن يعني ذلك انعداماً للاختلاف بين فقهاء الامامية كما سنرى حول شرعية السلطان الصفوي في زمن الغيبة، وحول موقع الفقيه المرجع ودوره حيال الهيئة السياسية الحاكمة.

وفيما يلي نماذج من فقهاء المشروع الصفوي:

**نور الدين الكركي** (870هـ/ 1466م ـ 940هـ/ 1534/3م)

تقدّم لنا ترجمة الكركي معلوماتٍ عن أول فقيه عمل في خدمة الدولة الصفوية. وهو نور الدين علي بن الحسين... الملقب بالعاملي الكركي. درس في كرك نوح، مدرسة امامية في البقاع. ثم قصد مصر حيث تلقى علوماً على يد علماء من السنة. أقام في النجف. وفي العام(909هـ/ 1504م) لبّى دعوة من الشاه اسماعيل في اصفهان ليعود في العام (916هـ/ 1510م) الى هراة ثم الى مشهد مع مجموعة من علماء النجف. وقد طلب منهم الشاه اسماعيل نشر مذهب الامامية في المناطق الشرقية التي فتحها. وفي هذا الوقت استمر الكركي يشرف على الدراسة في النجف وكان يتلقى من الشاه اسماعيل دعماً مالياً سنوياً يقدّر بـ 70 الف دينار لينفقها على التعليم.

وفي عهد طهماسب (930هـ/ 1524م) أقام الشيخ الكركي فترة طويلة في بلاط الصفويين حيث شغل منصب «صدر الصدور» ولقّبه الشاه «بخاتم المجتهدين»، كما أنه نظر اليه «كنائب للامام».

ووفقاً لهذه النظرة أعطى الشاه الشيخ الكركي صلاحيات مطلقة لادارة

العمل الحكومي في المجال الديني. اذ أُعطي صلاحية في عزل وتعيين مفتي المدن (شيوخ الاسلام) وأئمة المساجد والوعّاظ، كما طلب منه اعطاء رأي في مسألة الضرائب العقارية وعلاقة الدولة بأرض الخراج. وقد استخدم هذه الصلاحيات، فعزل علماء السنة وعيّن علماء من الشيعة، كما كتب «رسالة في الخراج» يعطي الدولة فيها حق جباية ضريبة الخراج. وأصبحت شروحاته لكتاب «شرائع الاسلام» للمحقق الحلي، كتباً شعبية للتعليم والتثقيف في ايران.

ولا بد ان نلاحظ في سيرة الكركي أن بعض آرائه ومواقفه كانت موضع نقد واعتراض من قبل علماء اماميين معاصرين له. فقد خالفه في مسألة الخراج ند له في النجف هو الشيخ ابراهيم القطيفي كما خالفه أيضاً في عدد من المسائل، كان من بينها رسالة الكركي في «صلاة الجمعة». اذ يعتبر الكركي أن صلاة الجمعة جماعةً تبقى واجبة في غيبة الامام مع وجود عالم مجتهد حائزٍ على شروط المرجعية. كما أن آراءه في جواز التشهير بالخلفاء الثلاثة الرّاشدين أو لعنهم أسوةً بالسياسة الأموية التي فرضت لعن علي من على المنابر، كانت موضع نقد ورفض من بعض علماء الامامية في النجف[28].

ومع هذا فقد لقب الكركي «بالمحقق الثاني»[29]. ويمكن أن نعتبره في رأينا استمراراً للمدرسة السجالية الشيعية «المسيّسة» التي برزت في ظل الملوك الإيلخانيين في العراق وايران،(مدرسة الحلة)، كما انه يمكن اعتباره مؤسساً للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيع في ايران من بعدها الصوفي الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، الى بعدها الفقهي المحدد المتوافق مع تحول الدعوة الى دولة، والطريقة الى سلطان.

(28) اعتمدنا في هذه النبذة على: W. Madelung, Alkaraki, Encyclopédie de l'Islam, n, e, t, IV, p. 634 - 635.

(29) المحقق الأول هو جمال الدين الحلي، صاحب كتاب «شرائع الإسلام».

**محمد الباقر المجلسي: (توفي 1110هـ/ 1700م)**

هو محمد الباقر الملقب بالمجلسي، (ايراني الاصل) وهو من كبار فقهاء الامامية الذين برزوا في أواخر العهد الصفوي. (عاصر صفي الثاني، وحسين الأول). وبه تكتمل المدرسة الصفوية الشيعية، التي أعطت للدولة الصفوية ايديولوجيتها المذهبية الواضحة. وكتابه «بحار الأنوار» يحمل العديد من آثار الفكر الشيعي المغالي، كما يحمل نزعة فارسية متقاطعة مع هذا الفكر. ومن ذلك ما يورده علي شريعتي في تمييزه بين «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» من تحليل لروايات اوردها المجلسي تنم عن «قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي والنزعة القومية الأيرانية»[30]. ومثالاً على هذا، الرواية التي تقص زواج الحسين بن علي من ابنة يزدگرد وخلاصتها «بعد الفتح الاسلامي لايران جاء المسلمون بعائلة الملك الايراني يزدگرد، وهم أسرى، فأراد عمر بن الخطاب أن يبيع ابنة يزدگرد كجارية، الا ان علي بن أبي طالب منعه من ذلك قائلاً: وكيف تباع بنات الملوك كرقيق؟! ثم أخذها كحصته واعطاها لابنه الحسين. ولما حاور الفتاة قالت له بأنني أسلمت قبل مجيء قوات المسلمين! اذ جاءني رسول الله في الحلم مع فاطمة الزهراء وعقد قراني على الحسين. وفي الليلة التالية أسلمت»[31].

ودلالات الرواية واضحة في مغزاها السياسي: اذ تجعل أصل الأئمة مشتركاً مع الفرس. وتُصوِّر عمر عدواً لهم، بينما علي مدافعاً عن ملوكهم، فضلاً عن التماثل الاستبدالي للغات، اذ تكلّم علي بالفارسية ونطقت ابنة يزدكرد بالعربية[32].

---

(30) فاضل رسول، **هكذا تكلّم علي شريعتي**، ص 72.

(31) المرجع نفسه، ص 72.

(32) المرجع نفسه، ص 73. والجدير بالذكر ان الشهيد مرتضى المطهري يشك في صحة هذه الرواية وتاريخيتها في الأساس: **الإسلام وايران**، جـ1، ص 109.

والمجلسي، عدا الطابع السجالي الذي تزخر به كتبه في الحديث والأخبار، فانه يكمل المدرسة الفقهية التي بدأها الكركي في تصديها للصوفية الايرانية[33].

* * *

ونشأت، منذ الكركي وحتى المجلسي، طبقة واسعة من علماء الامامية في ايران ملأت وظائف الجهاز الديني في الدولة، وقامت بمناصب القضاء والتعليم في المدارس. وكانت هذه التحوّلات السياسية والاجتماعية والدينية تطرح على الفكر الشيعي الامامي تساؤلات لم تأتِ الأجوبة عليها متجانسة أو واحدة.

لقد سبق للفكر الشيعي أن بلور في مرحلة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، مفاهيم عن المرجعية والرئاسة والزعامة للجماعة الشيعية. حيث مارس هؤلاء دور المرجع أو الزعيم أو الرئيس في طائفتهم. وكان هذا منطلقاً لبلورة موضوع الاجتهاد والتقليد ومن ثم وضع الشرائط للمجتهد المقلَّد. ويقول أحد العلماء في وصف هذا التطور: «من مجموع النصوص المتقدمة نطمئن الى أن هؤلاء الثلاثة (المفيد، المرتضى، الطوسي)، كانوا مقلَّدين، وان التقليد للمجتهدين عند الشيعة ابتدأ في بداية القرن الخامس الهجري في زمن الشيخ المفيد... وفي زمن ابن ادريس يتضح بصورة جلية ان التقليد كان حقيقة واقعة. فابن ادريس (555هـ) في كتابه السرائر يحدثنا عن شرائط المجتهد المقلَّد[34]».

واستمّرت هذه الصيغة خلال العصور اللاحقة. وفي عهد الشيخ الكركي يحدثنا الشهيد الثاني (زين الدين بن علي بن احمد) الذي بقي في بلاد الشام تحت الحكم العثماني عن شروط المفتي التي هي شروط

---

(33) من هنا تحفظه على الفقيه والفيلسوف الملا صدرا. H. Laoust, **Les shismes**, P.310.-

(34) محمد علي إبراهيم المهاجر، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 1، جـ 3، ص 30.

المجتهد المقلَّد[35]. فكيف فهمت هذه الصيغة التي اعتمدت في الممارسة الشيعية في زمن الغيبة، وفي زمن أعلنت فيها الدولة الصفوية أن مذهبها هو مذهب الشيعة الامامية؟.

لقد أثار الواقع الصفوي جدلاً: هل يكون تمثيل ارادة الامام الغائب لأحد ابناء ذرية الامام علي، (وفي هذا اشارة ضمنية الى حق الشاه الصفوي) أم أن ذلك يبقى جزءاً من دور الفقيه ـ المرجع المجتهد القادر على استنباط الاحكام والحائز على ثقة المقلَّدين وفي ظل التعايش مع السلطان؟

ويبدو أن الحل الذي ساد في المرحلة الصفوية هو احتضان الدولة بأجهزتها ومؤسستها شأنها شأن الدولة العثمانية ـ لطبقة واسعة من علماء الامامية. فتشكل نوع من مؤسسة دينية (رسمية) على رأسها «الصدر» أو «صدر الصدور» الذي كان يشرف على الشؤون والمؤسسات الدينية. وكان يمثله في المدن الكبرى شيوخ الاسلام الذين كانوا يشرفون بصورة مباشرة على القضاء.

ويبدو أن بعض اجتهادات الشيخ الكركي في مسألة حق الدولة في جباية الخراج واقامة صلاة الجماعة نهار الجمعة، كانت تعني اقراراً من بعض الفقهاء بأن جزءاً من ولاية الامام قد أضحت جزءاً من سلطة الدولة السلطانية القائمة. وجرى نوع من اقتسام للسلطة توزع في التاريخ الصفوي تبعاً لموازين القوى بين الطرفين وحاجاتهما لبعضهما. ففي حين قام الفقهاء بدور الدعاة الذين يحملون مشروعهم الفقهي في عهد الشاه اسماعيل الأول وطهماسب الأول ـ وهي الدعوة التي تحتاجها الدولة في مشروعها التأسيسي كما رأينا، قاموا بدور التبرير والالتحاق بالدولة في عهد الشاه عبّاس الأول، (995هـ/ 1578م ـ 1037هـ/ 1628م) ثم ليعودوا فيسيطروا على الدولة في

(35) منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، ص 234.

أواخر عهدها في عهد الشاه سلطان حسين (1105هـ/ 1694م ـ 1135هـ/ 1722م).

غير أنَّ صيغة « مرجع التقليد» وهي الصيغة التي تبلورت على يد فقهاء العهد البويهي، استمرّت تشكل الصيغة الموازية لصيغة الفقيه المنخرط في المؤسسة الدينية الرسمية (أي في صيغة المراتب التي يصدر قرار التعيين فيها عن الشاه وصدره (كشيوخ الإسلام والقضاة وخطباء المساجد والوعاظ. . .).

لقد استمرت «مرجعية التقليد» محوراً موازياً للدولة ومستقلاً عنها ومتميزاً عن محور «مؤسسة المراتب» وان تقاطعات معه هذه الأخيرة في بعض الأحيان. وذلك أنه في معظم الأحيان كان محور مرجعية التقليد هو الغالب والنافذ واليه تنجذب القطاعات الشعبية المتدينة، وكذلك معظم طبقات العلماء في المؤسسة وفي المدارس والحوزات العلمية. وكان هذا غالباً ما يحصل عندما تتأزّم أوضاع الدولة أو تتفاقم تناقضاتها مع المجتمع أو تتراجع أمام ضغط الخارج أو تتهاون حيال النفوذ الأجنبي[36].

## مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلين:

وكانت العوامل التي تؤمِّن هذه الاستقلالية وتبعث على قوة مراجع التقليد في المجتمع وفي مواجهة الدولة عديدة، وأهمها نظام التعليم الديني في مراكز المدارس الامامية والمؤثرات التي خضعت لها هذه المراكز.

فهذه الأخيرة وان خضع بعضها لمحاولات الاحتواء من قبل الشاهات

---

(36) قارن بذلك:

- A. LAMBTON, «A reconsideration of the position of the «Marja Al-Taqlid» and the religious institution», **Studia Islamica XX**, Paris, 1964, P. 115-116.

وسيتوضح هذا الدور أكثر فأكثر في العهد القاجاري ومع اشتداد الضغط الأجنبي على ايران وعجز الدولة عن مواجهته.

عن طريق تخصيص الهبات المالية لبعض المراجع كي تنفق على طلاّبهم ومريديهم، أو عن طريق منح الوقف للمدرسة والقائمين عليها، الا أن ذلك لم يربط المدارس بالشاه ربطاً كلياً على مستوى السياسة والمنهج الديني معاً. فجُلُّ ما كانت تطمح اليه المساعدة المالية من قبل الشاه هي كسب رضى المراجع. وغالباً ما يبقى المرجع مستقلاً من الناحية المالية[37]، ومستقلاً بالتالي في ادارة حوزته ونمط تفكيره ومنهجه وطرائقه واجتهاده. وإذا استثنينا المركز الديني في أصفهان حيث كان يمكن للشاه أن يمارس تأثيراً مباشراً على الحوزة فيه بسبب كون اصفهان هي المركز السياسي ايضاً للشاه فإن مركزين آخرين بعيدين نسبياً عن مركز القرار السياسي كانا يتشكلان وينموان نمواً عظيماً على موازاة أصفهان، هما قم[38] والنجف ـ كربلاء.

---

(37) لم تشكل هبات الدولة ومداخيل الوقف المصدر الوحيد والأساسي لنظام التعليم لدى الامامية، بل ان مصدراً أساسياً لتمويل هذا النظام ودعم مؤسساته هو مصدر الأموال الشرعية التي كان يدفعها المقلِّدون إلى مرجعهم بصفة زكاة وخمس، شكل مصدراً للاستقلالية المالية للمرجع عن ضغط الدولة والحاجة إليها. وتجدر الإشارة أن حكم الخمس يحظى برأي خاص لدى فقهاء الشيعة الإمامية وبعض فقهاء الزيدية وخلاصته «أن الخمس واجب في كل فائدة مكتسبة، سواء اكتسبت برأسمال كأرباح التجارات أو بغيره، كما يستفاد من دار الحرب أو ما يحصل من حيازة المباحات». في حين ان جمهور الفقهاء من الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة خصصوا حكم الخمس فقالوا «بوجوب اخراج الخمس بخصوص الغنائم التي يظفر بها المسلمون من الكفار بعد قتال...».

محمد جعفر شمس الدين، مقالة «الخمس»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 3، جـ 12، ص 144-154.

(38) أحيطت قم بهالة من القدسية تظهر في تناقل أحاديث عنها تنسب إلى الإمام علي من مثل «سلام الله على أهل قم، ورحمة الله على أهل قم، سقى الله بلادهم الغيث... هم أهل ركوع وسجود وقيام وصيام، هم الفقهاء والعلماء، هم أهل الدين والولاية والعبادة وحسن العبادة».

وفي حديث تنوقل في الأدبيات الشيعية: «سيأتي زمان تكون بلدة قم وأهلها حجة على الخلائق وذلك في زمان غيبة قائمنا إلى ظهوره...».

واضح دلالات هذه الأحاديث المتناقلة في توكيد الحوزة العلمية في قم في قيامها بدور «الولاية» و«الحجة»، والجاذبية الدينية، حيال مركز الحكومة السلطانية في أصفهان ولاحقاً في طهران. وحتى اليوم تقف مراجع قم على مسافة مستقلة أو معارضة لولاية الفقيه =

وكانت فكرة المرجعية قد اكتسبت مع الوقت، ومنذ القرن الخامس الهجري، كما ذكرنا ـ طابع المؤسسة المستقلة عن الدولة، وعُبِّر عن المرجع فيها بصفة **«الرئاسة»** أو **«الزعامة»**. وأصبحت النجف وكربلاء وقم مراكز أساسية تُهيِّىءُ لبروز مراجع نافذة ومؤثرة.

عوامل أخرى تضاف الى البعد الجغرافي، والبعد التقليدي العلمي والمؤسساتي، ضمنت للمرجعية استقلاليتها ونفوذها وللفقهاء حرية تفكيرهم الفلسفي والأصولي. وتندرج هذه العوامل أولاً: في **أسباب ثقافية وقومية**[39]، وثانياً في **أسباب معتقدية تتعلّق بمعتقد عصمة الامام وغيبة الامام الثاني عشر وإنتظاره** (شأن الاخباريين)، أو بمنهجية فلسفية تتواصل مع المعرفة الصوفية والعرفانية والتجريبية (شأن بهاء الدين العاملي والملاّ صدرا).

ونلاحظ في الجانب الأول من هذه الأسباب أن البيئة الثقافية المحلية للنجف وجبل عامل هي بيئة ثقافية عربية بقي تشيعها بعيداً عن التأثيرات الفارسية القديمة التي طبعت المفهوم النظري للنظام الملكي المطلق بطابع الهي، كما بقي تشيعها مستقلاً لأسباب ثقافية وسياسية معاً ـ عن وطأة الصراع الصفوي العثماني، واتجاهات التجييش والتعبئة له. وقد أدّى كل هذا الى بروز اتجاه فقهي محلي عربي في اطار الفقه الامامي نلحظه في ثقافة الشهيد الثاني (زين الدين بن علي[40] 911 - 965هـ) وفي سلوكه

---

= المتركزة مع الدولة في طهران. قارن بذلك تأملات **فهمي هويدي** الثاقبة في الفصل الذي يعقده عن قم في كتابه: **ايران من الداخل**، مؤسسة الأهرام 1987.

(39) لا نقصد بهذا المصطلح المعنى الحديث والمعاصر الذي اكتسبه مع شيوع النظرية القومية (nationalisme) وإنما المعنى الثقافي ـ الاثني الذي يخص قوماً من الأقوام تجمعهم اللغة ورموزها وانتماء إلى بيئة يسودها اجتماع سياسي أهلي ومحلي معين.

(40) انظر الفصل السابق حيث قدّمنا نبذة عن حياة الشهيد الثاني ومواقفه.

ويمكن أن نرى أساساً لهذا الموقف الذي بلوره الشهيد الثاني في المرحلة الصفوية =

ومواقفه، وفي المدرسة التي تركها ومثّلها من بعده تلاميذه وابنه وحفيده. فكان ان تركت هذه المدرسة آثارها في جبل عامل والنجف معاً. ونذكّر هنا بمصادر تحصيله وتكوينه الثقافي في مصر، كما نذكر برحلته الى القسطنطينية وتعليمه بإذن سلطاني في المدرسة النورية في بعلبك وبعلاقاته الرحبة في جبع وصيدا[41]. غير أن ما يستوقف الى جانب كل هذا هو أن عصره (911هـ/ 1505م ـ 965هـ/ 1558م) هو عصر احتدام الصراع الصفوي ـ العثماني، وأن الشاهات الصفويين الأوائل كانوا في عهده يستدعون فقهاء الامامية الى اصفهان، فيكرمونهم ويعيِّنونهم في أعلى المراتب والرتب. وفقيه من مثل زين الدين ابن علي (الشهيد الثاني) كان صنواً للشيخ الكركي علماً وتبحراً.

هذا فالشيخ الكركي (870 هـ / 1466 م ـ 940 هـ/ 1534 م) الذي سبق أن ترك «كرك نوح» في البقاع، الى النجف ثم الى أصفهان، يفضل العمل لمصلحة الشاه اسماعيل أولاً ثم طهماسب ثانياً[42]، بينما يفضل زين الدين ابن علي (911هـ/ 1505م ـ 965هـ/ 1558م) الذي عاصر الكركي حوالي 29عاماً[43]، أن يبقى في الشام وجبل عامل، يعلِّم في مدرسته، ويحتطب وينقل الحطب في كرمه في جبع، ويفتي في مجلسه المفتوح لكل

---

= العثمانية، عند الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني ( 734هـ/ 1333م ـ 786هـ/ 1384م ) في المرحلة المملوكية. فـ «اللمعة الدمشقية» التي وضعها الشهيد الأول لا تحمل هماً سجالياً مع السنية على غرار كتب «الخلاف» و «الاختلاف» القديمة، أو على غرار كتاب المطهر الحلي (منهاج الكرامة)، بل ان «اللمعة الدمشقية» هي كتاب للأحكام الفقهية في جميع مجالات الحياة (في العبادات والمعاملات، وفي الاجتماع والاقتصاد والحياة اليومية).

(41) راجع الفصل السابق.

(42) راجع ما سبق ذكره عن الكركي في سياق الفصل الحالي.

(43) كان وفاة الكركي في العام 940هـ/ 1534م، بينما كانت ولادة الشهيد الثاني في العام 911هـ/ 1505م.

الناس، وينكب على مؤلفاته التي أنجز منها الكثير حتى استشهد[44].

أوَليس في هذه السيرة والاختيار ارساء لخط في الفقه السياسي والممارسة الفقهية مختلف عن خط الكركي ـ المجلسي في أصفهان الصفوية؟ خط استقلالي عن الشاه وان تذرع هذا الأخير بالمذهبية الشيعية كمذهب رسمي للدولة؟

مثل آخر أكثر دلالةً في تمثيل هذا الخط الثقافي العربي في فقه الامامية وعلمائها يصدر عن معاناة بهاء الدين العاملي في تجربته القاسية بين سيف الادارة العثمانية ومرارة الاحتواء الصفوي في أصفهان.

**بهاء الدين العاملي** (953هـ/ 1547م ـ 1031هـ/ 1622م): عاش بهاء الدين العاملي صباه في بعلبك. وحصلت آنذاك حادثة مقتل زين الدين ابن علي، فاستعجل والده الشيخ حسين بن عبد الصمد السفر الى ايران مع ولده بهاء الدين. فكانت هجرتهما في سياق الهجرة الجماعية العاملية التي ولّدتها ظروف ضغط المؤسسة العثمانية على فقهاء الامامية في بلاد الشام من جهة، وجاذبية الدولة الصفوية في استقبال هؤلاء العلماء من جهة ثانية. وكان أن عيّن الشاه طهماسب الشيخ حسين (والد بهاء الدين)، شيخاً للإسلام في مدينة هراة وتابع بهاء الدين تحصيله العلمي على جماعة من شيوخ ايران بعد أن كان قد بدأ دراسته المبكره في المدرسة النورية في بعلبك على استاذه الأول زين الدين ابن علي. ولا تذكر المصادر متى تقلّد بهاء الدين منصب مشيخة الاسلام لمدينة أصفهان: هل قبل رحلته الطويلة التي استمرّت وفقاً لما يذكره الحر العاملي (1033هـ/ 1623م ـ 1104هـ/ 1692م)، ثلاثين عاماً[45] تجوّل فيها في الحجاز وبلاد الشام ومصر والقسطنطيبية بزي الدراويش، أم بعد هذه الرحلة؟ وهل سبق هذه الرحلة الطويلة رحلات علمية درس فيها

---

(44) من سيرته الشخصية: محمد مهدي الأصفي، **مقدّمة اللمعة الدمشقية**، ص 149 - 194.
(45) الحر العاملي، **أمل الآمل**، جـ1، ص 158.

على علماء في فقه السنة من أمثال محمد بن أبي اللطيف المقدسي الشافعي، ومحمد بن أبي الحسن البكري ( مصر ) والحسن البوريني في دمشق وعمر العرضي في حلب، أم أن هذه الأسماء وردت في سياق مقابلاته ومجالساته للعلماء أثناء رحلته الكبرى؟.

والرّاجح أن الغموض الذي يلف تسلسل مراحل حياته في المصادر والمراجع، يوصل الى توضيح حقيقة وهي أن سكوت المصادر عن أخبار منصبه في مشيخة الإسلام في أصفهان أيام الشاه عبّاس الكبير، إنما يبرز هامشية هذا المنصب بالنسبة لغزارة انتاجه العلمي وعظيم نشاطه في الأسفار والسياحة والانتقال. فمن يترك مائة وثلاث وعشرين أثراً من التآليف[46] والرسائل التي هي أجوبة على مسائل، ومن يسوح في البلاد بهذا القدر، فانه من الطبيعي الا تشغله وظيفته في مشيخة الاسلام الا قليلاً. وهذا القليل لا يشغل أي حيِّز من الخبر في المصادر. والمثير في انتاج بهاء الدين العاملي ان بعضه يندرج في نطاق الفلسفة فيبرز صاحبه فيلسوفاً مرموقاً، وبعضه الآخر في نطاق الفقه فيبرز فقيهاً اصولياً مجتهداً، وبعضه في نطاق الأدب فيبرز شاعراً كبيراً. والأهم من هذا انه رياضي وهندسي مبدع[47]. **إذن أنه فيلسوف وفقيه وشاعر ورياضي. فكيف يفهم عالم كهذا مسألة علاقته بالسطان؟**

في عهد الشاه عبّاس الكبير، كان فقهاء البلاط قد أضحوا ألعوبةً بيد هذا الأخير. وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولة العثمانية من خلال إقامة علاقات مباشرة مع الدول الأوروبية والبابوية وشركة الهند

---

(46) من استقصاء أجراه الدكتور ـ محمد باقر حجتي في المصادر وفي مكتبات ايران: «بهاء الدين وآثاره» الثقافة الإسلامية، عدد 5، دمشق 1986.

(47) راجع مجموعة الأبحاث التي تناولت جوانب من انتاجه في مؤتمر «بهاء الدين العاملي» الذي نظمته المستشارية الثقافية الايرانية في دمشق في: مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 5، دمشق 1986.

الشرقية[48]، مع إمعان في استخدام الطقس الديني - كما رأينا - لكسب عطف الناس، واسكات الفقهاء. وبرزت معاناة بهاء الدين العاملي في عجزه ان يفعل شيئاً أمام هذا الواقع فكان «هروبه» في التعويض العلمي، والانصراف إلى البحث والسياحة والزهد.

أما في مسألة شرعية الدولة القائمة، فإن قصيدته في مديح المهدي، الامام الغائب، تعكس بشفافية وبلغة وجدانية وشاعرية انسحابه من السياسة في زمن الغيبة. وادانته لكل دولة جائرة سواء كانت صفوية «شيعية» أو عثمانية «سنية».

يقول:

خليفة رب العالمين وظله
على ساكني الغبراء من كل ديّار
أغث حوزة الإيمان واعمر ربوعه
فلم يبق منها غير دارس آثار
وأنقذ كتاب الله من يد عصبة
عصوا وتمادوا في عتوٍّ وإصرار
وفي الدين قد قاسوا وعاثوا وخبطوا
بآرائهم تخبيط عشواء معسار
وأنعش قلوباً في انتظارك قرِّحت
وأضجرها الأعداء اية اضجار
وخلص عباد الله من كل غاشم
وطهِّر بلاد الله من كل كَفَّار
وعجل فداك العالمون بأسرهم
وبادر على اسم الله من غير إنظار

(48) لمزيد من التوسع: جمعة، **الشاه عبّاس الكبير**، ص 215 - 278.

تجـد مــن جـنــود الله خــير كــتــائــب
وأكــرم أعــوان وأشرف أنــصــار[49].

* * *

وإذا كان بهاء الدين العاملي قد امتنع «تقية» عن الإفصاح المباشر عن تجربته في مشيخة الاسلام بالقرب من الشاه عبّاس، فانه في كتابه «الكشكول» الذي كتبه أثناء سياحته في مصر، يعبّر عن حاله عبر ايراد مأثورات قيلت في العالم والسلطان، فيوردها بالصيغة التالية: «من كلامهم اذا رأيت العالم يلازم السلطان فاعلم انه لص وإياك أن تخدع بما يقال أنه يرد مظلمة أو يدافع عن مظلوم. فإن هذه خدعة ابليس اتخذها فخاً والعلماء سلماً. قال بعض الحكماء: إذا أوتيت علماً فلا تطفىء نور العلم بظلمة الذنوب فتبقى في الظلمة يوم يسعى أهل العلم بنور علمهم. وعن النبي ﷺ انه قال خيانة الرجل في العلم أشد من خيانته في المال ـ ذكر عن مولانا جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه قول النبي ﷺ: النظر إلى وجه العالم عبادة. فقال هو العالم الذي اذا نظرت اليه ذكرت الآخرة، ومن كان على خلاف ذلك فالنظر اليه فتنة. وعن النبي ﷺ انه قال: العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يخالطوا السلطان، فإذا خالطوه وداخلوا الدنيا فقد خانوا الرسل فاحذروهم. وعنه ﷺ انه قال لأصحابه تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والحلم، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم. وعن عيسى، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام إنه قال: مثل عالم السوء مثل صخرة وقعت في فم النهر لا هي تشرب الماء ولا هي تترك الماء ليخلص الى الزرع»[50].

واضح مدلول هذه النبرة التي تصدر عن تتابع تلك الأقوال المأثورة

(49) بهاء الدين العاملي، الكشكول، الطبعة المصرية، ص 74 - 75.
(50) المصدر نفسه، ص 76.

كما يوردها بهاء الدين العاملي. وفي مكان آخر من «الكشكول» ينقل من تفسير النيسابوري لآية «أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله» ما نصه: «كان ابو الفتح الميهني قد برع في الفقه وتقدّم عند العوام وحصل له مال كثير ودخل بغداد وفوّض اليه التدريس بالنظامية وادركه الموت بهمدان. فلما دنت وفاته قال لأصحابه: اخرجوا فخرجوا فطفق يلطم وجهه ويقول يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله. ويقول: يا ابا الفتح ضيعت العمر في طلب الدنيا وتحصيل الجاه والمال والتردد الى أبواب السلاطين، وينشد:

عجبت لأهل العلم كيف تغافلوا
يجرون ثوب الحرص عند المهالك
يدورون حول الظالمين كأنهم
يطوفون حول البيت وقت المناسك

ويردد الآية حتى مات»[51]. ويضيف بهاء الدين معلقاً «نعوذ بالله من الموت على هذه الحالة ونسأله جل شأنه ان يمن علينا بالتوفيق للخلاص من هذا الوبال»[52].

**هذا الدعاء الذي يسجله الشيخ بهاء الدين أثناء رحلته الى مصر وأثناء كتابته الكشكول يترجم الحالة النفسية التي رافقت سياحته بعيداً عن سياسة الشاه والأمراء حيث كان يردد «من شارك السلطان في عز الدنيا شاركه في ذل الآخره»[53] و«مصاحب السلطان كراكب الأسد يغبط بموضعه وهو أعلم بموقعه»[54].**

ومما يذكر في سيرة بهاء الدين العاملي عن الفائدة التي جناها من قربه

---

(51) حتى هنا بلفظ النيسابوري.
(52) بهاء الدين العاملي، **الكشكول**، ص 25 - 26.
(53) المصدر نفسه، ص 78.
(54) المصدر نفسه، ص 44.

من الشاه، أن داره كانت مفتوحة للجميع وللفقراء بصورة خاصة، وبأنه هو نفسه كان يذهب ليلاً لتفقد بيوت المعوزين والمحتاجين. ويروى ان الشاه عبّاس رأى أن يلفت انتباه بهاء الدين بلباقة الى أن هذه الزيارات لا تتناسب مع مكانة شيخ الإسلام فقال له يوماً: «لقد سمعت أن أحد كبار العلماء يكون مع الفقراء والارذال في اكواخهم، وهذا أمر غير لائق». فأجابه الشيخ: «هذا أمر غير صحيح، فأنا كثيراً ما أكون في تلك الأماكن ولم يحدث أن رأيت أحداً من كبار العلماء هناك»[55].

وأخيراً فإن بهاء الدين العاملي يسجل في أواخر حياته حصيلة تجربته في ايران ونتائج اختلاطه بالملوك، وتركه «بلاد العرب» بعبارات فيها الكثير من الأسى والندم. يقول: «لو لم يأتِ والدي من بلاد العرب إلى بلاد العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه - طاب ثراه - أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتسبت أخلاقهم الرديئة واتصفت بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الاختُلاط بأهل الدنيا الا القيل والقال والنزاع والجدال. وآل الأمر الى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مباراتي كل خامل»[56].

***

ومن الفقهاء الذين تتردّد أسماؤهم في عهد الشاه عبّاس الصفوي كرمزٍ للاستقلالية عن الشاه، وكعنصرٍ فاعل في استمراريـه تقاليـد النجف كمركز علمي مستقل عن وصاية الدولة ومداخلاتها:

**الشيـخ أحمد بن محمـد الأردبيلي**، المعروف بـالمقدس الأردبيلي (توفي عام 993هـ) ذاع صيته كنموذج للزهـد والتقوى. انصرف كلياً الى

(55) عن: جعفر المهاجر، «بهاء الدين العاملي مؤلفاً مجدداً». **الثقافة الإسلامية**، العـدد 5، 1986، ص 135.

(56) محمد التونجي، **بهاء الدين العاملي**، ص 37.

دروسه وعبادته في النجف. ورفض زيارة اصفهان. «فكان كل ما أصر الشاه على مجيئه الى أصفهان لم يرض بذلك»[57]. وهذا ما يردده العلماء عنه حتى اليوم؛ لدرجة تدفع الشيخ مرتضى المطهري أن يربط بين موقف الأردبيلي وموقف الشهيد الثاني (زين الدين ابن علي) في خطٍ واحد يرسم معالمه في استقلالية (جبل عامل، الشام، النجف) عن أصفهان. يقول: «إن إباء المقدس الأردبيلي عن الذهاب الى أصفهان كان السبب في أحياء صورة النجف الأشرف بعنوان مركز علمي آخر للشيعة بعد اصفهان، كما أن **امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب «المعالم» وسبطه السيد محمد صاحب «المدارك» عن الرواح من الشام وجبل عامل الى اصفهان** كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها. وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل الى درجة انهم انصرفوا عن زيارة حضرة الامام الرضا عليه السلام مع شدة اشتياقهم اليها، مخافة أن يضطروا الى الاجابة فيما إذا دعوا من قريب»[58]

* * *

وكتعبيرٍ عن حالة فكرية وانسانية متجاوزةٍ للإشكالات التي يطرحها الفقه في أحكامه الضابطة للعقل الانساني ولقدرات الانسان الفطرية التي تنزع للوصول الى الحقيقة الالهية في تجاوزها للفلسفة وللسياسة والتقليد والمؤسسات، يبرز مفكر كبير في المرحلة الصفوية هو صدر الدين الشيرازي المعروف بالملاصدرا (توفي 1050هـ/ 1640م) معبراً عن حالة تجاوز للاجتماع السياسي واشكالاته وضوابطه.

---

(57) مرتضى المطهري، **الإسلام وايران**، جـ 3، ص 239.

(*) اعتمدنا لاستخلاص المعلومات على مقالة:

H. Corbin, «La Place de Mollâ Sadrá Shirazi dans la philosophie iranienne», **Studia Islamica,** XVIII Paris 1963, p. 81 - 113.

(58) مرتضى المطهري، **الإسلام وايران**، جـ 3، ص 339.

**صدر الدين الشيرازي أو الملاصـدرا: 979هـ/ 3- 1572م ـ 1050هـ/ 1640م)**

ولد الملاصدرا في شيراز وبدأ دراسته الأولى في بلدته نفسها مظهراً استعدادات كبرى للاستيعاب والتحصيل. يشجعه على ذلك والده الذي كان في بلدته ذا ثروة وجاه. ولم يلبث الملاصدرا ان انتقل الى أصفهان التي لم تكن العاصمة السياسية للصفويين فحسب، بل أيضاً مركزاً للحياة العلمية في ايران.

وفي اصفهان درس صدر الدين على ثلاثة اساتذة فروعاً مختلفة من المعرفة:

● درس على الشيخ بهاء الدين العاملي (الآنف الذكر) العلوم الاسلامية التقليدية من تفسير وحديث وفقه واصول حتى نال إجازته.

● استاذه الثاني هو المير داماد (1040هـ/ 1631م) وقد ارتبط ببهاء الدين العاملي برابطة مثلى من الصداقة الحميمة طيلة عمره. وكان يلقب «بالمعلم الثالث»[59]. وكان المير داماد من أنصار السهروردي يعتقد أن الفلسفة التي لا تقود الى التحقق الروحي والتجربة الصوفية هي بلا طائل. فكان الميرداماد مرشداً للملاصدرا في تعريفه وتعليمه الفلسفة الاشراقية.

● استاذه الثالث هو المير عبد القاسم فندرسكي الذي عن طريقه اطلع على الحكمة الهندية. ففي هذا الوقت الذي هو عهد «الشاه أكبر» بدأ العديد من الفلاسفة الإيرانيين ذوي النزعة الصوفية على طريقة السهروردي، يحتكون ببلاط الملك المغولي. وكان المير عبد القاسم على علاقة آنذاك بمشروع ترجمة لنصوصٍ سنسكريتية الى الفارسية. وعن طريق هذا المشروع الثقافي حملت الصوفية الإيرانية تأثيرات من الهندوسية.

تلك هي المعالم الأساسية للمرحلة الأولى في مسار حياة الملّاصدرا،

(59) المعلم الأول ارسطو، والمعلم الثاني الفارابي.

مرحلة التعلم. ولم يكن باستطاعته صدر الدين أن يتابع نشاطه العلمي في أصفهان، وقد اصطدمت ثقافته المُحصّلة من هذه المصادر بعدوانية معاصريه وجهلهم ممن حاولوا ان يطفئوا شعلة فكره كما يقول «فصمّوا آذانهم وأغلقوا عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها». فاضطر «أن يمارس «التقية» في جو أصفهان المعادي متمثلاً كما يقول ـ بمعلمه وسنده: امامه الأول: الامام علي». ولكن «تقيته» في أصفهان كان يعيشها قلباً منكسراً وعزلة وكبتاً، في لحظة يعج صدره وعقله بالأفكار والتأملات والعواطف. ولهذا اختار الملاّصدرا الانسحاب من أصفهان ليعتزل في ناحية قرب قم تدعى Kahak، فيتأمّل ويكتب طيلة احد عشرة عاماً. وكانت عزلته خلال هذا الوقت يقطعها بين الحين والآخر زائرون وطلاّب علم، بسبب قرب مكان اعتزاله من قم وهي ايضاً مركز علمي يرتاده الطلاّب والحجاج والزائرون. ومن مكان اعتزاله بدأ يذيع صيته، لتبدأ مرحلة ثالثة في حياته عندما دعاه حاكم فارس ليدرّس في مدرسة جديدة بناها في شيراز. ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت مدرسة شيراز كأصفهان من حيث الأهمية وذلك بفضل نشاط الملاّصدرا وتفانيه في التعليم وحماسه في بث المعرفة التي سلك طرائقها الفلسفية والعرفانية والصوفية وخبر تجربة تحصيلها في جميع مناهج العلوم الاسلامية.

وكان الدرس الخلقي العالي الذي بَثّه بين طلاّبه ومريديه في مدرسة تبريز الجديدة طيلة فترة حياته تعين طبيعة شخصيته وسلوكه. إنه يتلخص بثوابت أربعة تلزم كل من شاء ان يتقدم في الطريق الروحي: الامتناع عن السعي نحو الإثراء؛ الامتناع عن المطامع الدنيوية، وعن أي وصولية، الامتناع عن نهج الاستتباع الفئوي في عملية التقليد؛ والامتناع في الوقت نفسه عن أي شكل من اشكال الفكر الرافض الذي يؤدي الى المعصية.

وعلى الرغم من كل الإنتاجية التي قدّمها والجهد الذي بذله فإنه قد

حج في حياته سبع مرات. وتوفي اثناء عودته من حجته السابعة في البصرة في العام (1050هـ/ 1640م).

من أعماله: تعليقه على كتاب **الشفاء** لابن سينا، **وحكمة الإشراق** للسهروردي، وتعليقه الذي لم ينجز على كتاب **الكافي للكليني**، **وتفسيره** للقرآن الكريم. الا أن أهم مؤلفاته «**الأسفار الأربعة**» حيث يقدّم الملاّصدرا منهجاً عرفانياً في المعرفة يصالح فيه بين الحقيقة والشريعة، والظاهر والباطن، والحقائق الروحية الحاضرة ومعطيات الوحي. وفي محاولة لتجاوز هذا التعارض يلجأ الملاّصدرا في البحث عن الحقيقة الى كل مناهج العلوم الاسلامية.

وعلى وجه الاجمال فان ما قدّمه الملاّصدرا للشيعية يوازي في المنهج ما قدّمه الغزالي للسنية. وكما أن هذا الأخير قد اختلفت السنية في تقويمه هو وابن عربي بين مؤيد ومعارض، فان الملاّصدرا وجد في حركة التشيع من أيّد ومن عارض. ومن مؤيديه الذين برزوا في ايران الملا محسن (توفي 1090هـ/ 1680م) وسعيد القمي. كما كان من معارضيه الفقيه محمد باقر المجلسي (توفي 1110هـ/ 1700م) وكان من الطبيعي ان يقف فقهاء الدولة موقفاً معارضاً لمنهج تتجدد فيه الصوفية في عرفانية متجاوزةٍ للفقه والسياسة معاً. فلم تكن الإمامية في فكر الملاّصدرا وان اعتمد على أخبار الكليني في سيرة الأئمة، مناسبة للسجال السياسي بل نموذجاً عرفانياً لعلم يتجاوز الفلسفة والفقه والعلم التجريبي. فليست الإمامية حركة سياسية تتوخى الوصول إلى العرش لتحلّ مع الأموية أو العبّاسية، انها نموذج لحياة روحية [60].

---

- H. Corbin, «La Place de Mollâ Sadrá Shirázi dans la philosophie iranienne», (60) p. 102 - 103.

## الاتجـاه الأَخبـاري والحـر العـامـلي
## 1033هـ / 1623 م ـ 1104هـ / 1692م

انقسم الفكر الفقهي السني مبكراً بين أهل الحديث الذين يشدِّدون على النص وبين أهل الرأي الذين يشدِّدون على العقل والقياس. وقد عَرَف الفكر الفقهي الشيعي الامامي هذا الانقسام المنهجي نفسه من خلال بروز تيارين في الفقه أطلق عليهما: أولاً **الاتجاه الأصولي** الذي يدعو ويعتمد منهج الاجتهاد، وقد تطور علم الأصول عند الشيعة الامامية على يديه، فلذا سمي الاتجاه الاصولي. وثانياً **الاتجاه الأَخباري** الذي تأخر ظهوره عند الشيعة الامامية حتى مطلع القرن السابع عشر الميلادي (اواخر القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجريين). وقد ظهر وتبلور عبر الفقيه الميرزا محمد أمين الاسترابادي (توفي سنة 1021هـ/ 1614م[61]).

ويبدو أن ما كتبه الاسترابادي في كتاب «الفوائد المدنية» الذي يدعو فيه ان يكون الفقيه مجرد مخبر لأحاديث الرسول والأئمة المعصومين، هو ردّة فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي على يد فقهاء الدولة الصفوية في أواخر عهدها. ففريق من هؤلاء قد حوَّل منهج الاجتهاد في علم الأصول إلى أحكام تبريرية للسياسة السلطانية. كما أَنَّ بعضاً منهم انغمس في سياسة البلاط انغماساً، دفع أهل التقوى من العلماء إلى الانسحاب من السياسة والاجتماع السياسي. فكما كانت **العرفانية** احدى المسالك التي سار عليها البعض كما فعل الملاصدرا، كانت **الاخبارية** بدورها طريقاً آخر لتخليص الفقه من شوائب بعض الاجتهاد العقلي[62] الملتحق بالسياسة. ولا شك ان هذا السياق التاريخي يوضح لِمَ احتدم الصراع بين الفريقين إلى حد التكفير المتبادل. يقول محقق «أمل الآمل»:

---

(61) راجع حول هـذين الاتجاهين: محمـد باقـر الصدر، **المعـالم الجديـدة في الأصـول**، ص 43 - 45، و 80 - 89.

(62) يُنكر الاتجاه الاخباري حجية العقل «إلاّ فيما كان له مبدأ حسي، أو مبدأ قريب من الحس =

«وكان أشد الاخباريين شناعة على الأصوليين وأطولهم لساناً في التشنيع عليهم هو صاحب كتاب «الفوائد المدنية» الميرزا محمد أمين الاسترابادي . . فإنه كتب في كتابه المذكور فصولاً طويلة حول الانتصار للمذهب الاخباري والتشنيع على المذهب الأصولي، وكان له الأثر البالغ في تنمية البغضاء في النفوس، بل تكفير كل فرقة الفرقة الأخرى»[63].

وقد برز من هذا الاتجاه أعلام انصرفوا الى مجال التعليم والتأليف. وهم اذ لم يتعاطوا السياسة من خلال بلاط الشاه أو من خلال المؤسسة الدينية الرسمية، لم يتعاطوا بالمقابل السياسة من موقع آخر، معارضٍ أو رافضٍ. بل حافظوا على مسافةٍ تبعدهم عن السلطان دون اصطدام به. وإذا اضطروا الى الاقتراب منه لم يمنحوه شرعية واضحة. فدورهم يبقى في زمن الغيبة في نقل أخبار الأئمة العصومين، و«الاعتصام» بالاحكام التي تحملها احاديثهم المروية عن ثقات الرجال. والسلطان بدوره يرتضي بهذه المسافة التي تسمح بها التقية بالنسبة للفقيه، وتتحمَّلها السياسة بالنسبة للسلطان. ومن بين الفقهاء الذين نسبوا الى هذا الاتجاه نذكر **الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي**. ولد في قرية **مشغرة** (البقاع الغربي) ودرس على جملة كبيرة من الأساتذة والشيوخ في جبل عامل وايران. واستقر به المنزل في مشهد «حيث شغل اوقاته كلها بمجالس التدريس وفي زوايا المكتبات للتأليف»[64].

---

= كالرياضيات، فإن العقل حجة فيها وأما عدا ذلك فلا حجية للعقل فيه». ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان العقل قد يخطىء. ومن هنا ضرورة التمسك «بالكلام المعصوم» يقول أحد علمائهم المحقق الخراساني: «ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه».

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 1، جـ 3، ص 27.

(63) السيد أحمد الحسيني، كلمة المحقق لكتاب: **أمل الآمل**، للحرّ العاملي، بيروت 1983، القسم الأول، ص 24.

(64) الحر العاملي، **أمل الآمل**، المقدمة، ص 15 - 16.

له مؤلفات كثيرة في الحديث والفقه والتراجم والشعر[65]. وأهمها كتاباه المعروفان:

- تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، المشهور «بوسائل الشيعة» أو «الوسائل».

- وكتاب «أمل الآمل في علماء جبل عامل» وهو كتاب تراجم في العلماء الذين برزوا في جبل عامل حتى عصره.

ويبرز الاتجاه الاخباري عند الحر العاملي بشكل واضح في تقديمه لكتاب «وسائل الشيعة» الذي هو كتاب حديث وفقه، اذ يُبرز فيه أهمية الحديث المأخوذ عن الأئمة في «العصمة» عن الخطأ والخلل، وفي تأمين خط من السعي والجهاد في الحياة بعيداً عن بلاط القصر ونظام الأمر الواقع. يقول:

«ولا ريب ان علم الحديث أشرف العلوم واوثقها عند التحقيق، بل منه يستفيد اكثرها بل كلها صاحب النظر الدقيق، فهو ببذل العمر النفيس فيه حقيق، وكيف لا وهو مأخوذ عن المخصوصين بوجوب الاتباع، الجامعين لفنون العلم بالنص والاجماع، المعصومين عن الخطأ والخطر. المنزهين عن الخلل والزلل، فطوبى لمن صرف فيه نفيس الأوقات، وانفق في تحصيله بواقي الأيام والساعات، وطوى لأجله وتيرمهاده ووجّه اليه وجه سعيه وجهاده، ونأى عما سواه بجانبه. وكان عليه اعتماده في جميع مطالبه. وجعله عماد قصره ونظام أمره، وبذل في طلبه وتحقيقه جميع عمره، فتنزه قلبه في بديع رياضه، وارتوى صداه من غير حياضه. واستمسك في دينه بأوثق الأسباب واعتصم بأقوال المعصومين عن الخطأ والارتياب»[66].

---

(65) تجد ثبتاً بمؤلفاته في مقدمة «أمل الآمل»، ص 27 - 33.
(66) أمل الآمل، جـ 1، ص 45.

فعلم الحديث وفقاً لمنهج الاخباريين الذي يعبّر عنه الحر العاملي هو الطريق الموصـل الى الاسترشاد بالأئمة، وهو البديل أيضاً لأي عمل سياسي في زمن الغيبة. غير أن هذا لا يمنع من التعامل مـع السلطان القائم مـع الاعتداد بالموقع العلمي والجسارة في مواجهته إذا ما تعرَّض هذا الموقع لأي انتقاص أو سوء تقدير. فـالحر العـاملي زار أصفهان في سنـة (1085هـ/ 1649م): «وأجاز هناك الشيخ المجلسي اجازة رواية، وأجازه المجلسي إجازة رواية»[67]. والمجلسي كان فقيهاً مقرّباً من الشاه. ويروى عن الحر العاملي أنه زار مجلس الشاه اثناء مروره بأصفهان. غير أن المصادر تنقل عن هذه الزيارة خبراً يؤكد على جسارة الحر العاملي «وقوة نفسـه» على حد تعبيـر صاحب «روضات الجنات» الذي ترجم للشيخ الحر. ومما يرويه هذا الأخير في هذا المقام ما يلي: «ومن جملة ما حكي من قوة نفس صاحب الترجمة عليه الرحمة، إنه ذهب في بعض زمن امامته بأصفهان الى عـالي مجلس سلطان ذلك الزمان الشاه سليمان الصفوي الموسوي انار الله برهانه، فدخل على تلك الحضرة المجلّلة من قبل أن يتحصّل له رخصة في ذلك، وجلس على ناحية من المسند الذي كان السلطان متمكناً عليه، فلما رأى السلطان منه هذه الجسارة، وعرف بعدما استعرف انه شيخ جليل من علماء العرب، يدعى محمد بن الحسن الحر العاملي، التفت اليه وقال له بالفارسية: شيخنا فرق ميان حر وخر جقدراست؟ فقال له الشيخ رحمه الله بديهـة ومن غير تأمّل: «يك مسند يك مسند». ويعلّق الخوانساري على الخبر «وفيه ما لا يخفى من المباهتة والتعريض والمعارضة مع الشخص بلسان عريض»[68] ثم

---

(67) الخوانساري، روضات الجنّات، جـ 7، ص 103.

(68) الخوانساري، روضات الجنّات، جـ 7، ص 104.

ويقـوم الحوار بين الشـاه والشيخ على استخـدام لعبة الجنـاس اللغوي بين العـربية والفارسية. إذ يسأل الشاهُ الشيخ الحرّ: ما الفرق بين حرّ وخرّ (وخر تعني الجحش). فيجيبه الشيخ: «نقطة واحدة، نقطة واحدة». ومعنى نقطة بالفارسية: مسند. وكـان يفصل بين الشيـخ والشاه مسند يتكىء إليه الشاه.

يقول: ثم إنه لما بلغ (الحر العاملي) الى المشهد المقدّس (مشهد) ومضى على ذلك زمان أعطي منصب قضاء القضاة وشيخوخة الاسلام في تلك الديار وصار بالتدرّج من اعاظم علمائها الأعيان واركانها المشار اليهم بالبنان»[69]

ومع هذا، فإننا نلاحظ لدى الحر العاملي وبالرغم من استقراره في البيئة الايرانية وتقلده للمناصب التي يشير اليها الخوانساري، نزعة عربية تشده الى وطنه وقومه. ونقرأ هذه النزعه في كتابه الذي خصصه لترجمة علماء جبل عامل بعنوان «أمل الآمل في علماء جبل عامل». ففي مقدمته «للفوائد التي تناسب المقصود» من تأليف الكتاب يفرد «فائدة» هي الفائدة السابعة من اثنتي عشرة. ووجوه هذه الفائدة كما يعرضها الشيخ الحر هي:

**ـ «قضاء حق الوطن لما روي (حب الوطن من الايمان) وروي (من ايمان الرجل حبه لقومه)».**

ـ أنها داخلة في الأرض المقدسة أو متصله بها، كما يظهر من الأخبار ومن أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة﴾.

وبعد استشهادٍ بتفاسير وأحاديث يرى الحر العاملي أنَّ الأرض المقدّسة هي الشام وفلسطين أو بيت المقدس وجواره. وجبل عامل «متصل ببلاد بيت المقدس» كما يقول[70].

ـ «إن تشيع (أهلها) أقدم من تشيع غيرهم»[71].

ـ «كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء والفضلاء والصلحاء

---

(69) المصدر نفسه، ص 104. ومما يروى عن مواقفه تجاه الأصوليين «انه شهد لديه بعض طلبة العصر في واقعة من الوقائع. فقيل له ان هذا الرجل يقرأ زبدة شيخنا البهائي في الأصول، فردّ رحمه الله شهادته من أجل ذلك»، المصدر نفسه، ص 104.

(70) أمل الآمل، جـ 1، ص 12 - 13 - 14.

(71) المصدر نفسه، ص 14 - 15.

وأرباب الكمال». ويضيف: «ولا يكاد يوجد من أهل بلاد أخرى من علماء الامامية أكثر منهم ولا أحسن تأليفاً وتصنيفاً . . . وقد سمعت من بعض مشايخنا إنه اجتمع في جنازة في قرية جبل عامل سبعون مجتهداً في عصر الشهيد وما قاربه. . وإن عدد علمائهم يقارب خمس عدد علماء المتأخرين، وكذا مؤلفاتهم بالنسبة الى مؤلفات الباقين، مع أن بلادهم بالنسبة الى باقي البلدان أقل من عشر العشر»[72].

ويضفي الشيخ الحر على شيعة جبل عامل مسحة من القدسية من خلال حديث منسوب إلى الإمام جعفر الصَّادق عندما سُئل عن شيعة أهل البيت فأجاب «بلدة بأعمال الشقيف. . . هؤلاء شيعتنا حقاً، وهم أنصارنا واخواننا والمواسون لغريبنا والحافظون لسرنا، واللينة قلوبهم لنا والقاسية قلوبهم على اعدائنا، وهم كسكان السفينة في حال غيبتنا. . .»[73].

والخلاصة أنَّ وجوه الفائدة التي يعرضها الحر العاملي من تأليف كتابه، وهو مستقر في ايران، تنمُّ عن موقف تختلط فيه نزعات وطنية وقومية. وحتى في إطار التشيع العام في دار الإسلام، فإنه يعطي لتشيع جبل عامل باعتباره منطقة من بلاد الشام العربية وجزءاً متصلاً ببيت المقدس، أفضلية في الولاء لأهل البيت وأسبقية في التاريخ تجعلانه يبرر أحد مقاصده من تأليفه كتاباً متخصصاً في علماء جبل عامل دون غيره من المناطق الإسلامية الشيعية. ولعلّ في هذا النزوع للتمايز عن البيئة الايرانية بعضاً من الانجذاب الوجداني الثقافي إلى «الوطن» «والقوم»، «والتشيع العاملي»، في منطقة بلاد الشام حيث تشع عليها قدسية بيت المقدس كما يفهم من قراءة نصه في «أمل الآمل».

***

(72) المصدر نفسه، ص 16.

(73) المصدر نفسه، ص 16.

ونخلص الى الاستنتاج أن العلاقة بين العلماء والسلطان (الشاه) في العهد الصفوي لم تكن محكومة بوتيرة الاستتباع له أو الاستقلال عنه بصورة دائمة. فثمة عوامل وخصائص تدخلت في هذا التنوع بالمواقف لدى الفقهاء. وأول هذه العوامل معتقد عصمة الامام وغيبة الامام الثاني عشر (الامام المهدي). ففي حيز هذا المعتقد تتساوى مستويات شرعية الدولة السلطانية من حيث كون جميع اشكال الدول في زمن غيبة الامام هي غير شرعية بالمعنى الاسلامي النموذجي. ومبدأ «التقية» الذي يمكن ان يرى من زاوية «مبدأ الضرورة» لسلطان (حتى ولو كان جائراً. كما هو الحال عند الكثيرين من فقهاء السنة) كان يسمح بالتعايش أو القبول مع أو بـ «سلطان» في زمن الغيبة.

لكن هذا العامل كان يتقلص أحياناً ليحل مكانه عامل آخر يكمن في المدى الذي يتيحه سلطان ما يحمل التشيع عنواناً لحكمه (كما هو حال الصفويين وأسر أخرى) للفقيه الامامي في ممارسة صلاحياته أو «ولايته» في الاجتماع السياسي القائم وفي مراتب الدولة القائمة، (كما هو حال الشيخ الكركي والشيخ المجلسي).

وتبقى هذه المساحة التي يقيمها السلطان بدايةً عرضة للتجاذب بين الطرفين. وتدخل في هذا التجاذب عوامل كثيرة معقدة قد تؤدي الى الاستقلال أو الاعتزال أو «الانصراف عن شؤون الدنيا». وابرز هذه العوامل تقاليد التعليم الديني وأعرافه. فهذا التعليم كان يتمتع باستقلالية كاملة أو شبه كاملة عن السلطان وخاصة في المناطق البعيدة عن المركز السلطاني، الأمر الذي أدّى الى نشوء حوزات علمية كبيرة برزت فيها مراجع تولّت الرياسة والزعامة في الطائفة الشيعية كمراجع تقليد. وستلعب هذه الأخيرة دوراً أساسياً في الحياة السياسية في المرحلة القاجارية وما بعدها[74].

(74) قارن بهذا: عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، بيروت 1985، ص 124 - 126.

ومن جملة العوامل التي تتحكم في عملية التجاذب بعداً أو قرباً أنماط ومناهج في المعرفة: كالأخبارية التي تعتبر اللجوء الى الحديث المعصوم دون استخدام حجية العقل في الأصول هو المنهاج السليم الذي يعصم عن الخطأ والزلل، (كمثل الاسترابادي والخراساني والحر العاملي)، أو كالعرفانية التي تتجاوز الفقه والفلسفة لتبحث عن المعرفة عبر طرق تتعدّى المعقول والمحسوس (كما هو حال بهاء الدين العاملي نسبياً، وصدر الدين الشيرازي كلياً).

ويبقى عامل يكمن في الخصوصية التي يحتويها الإسلام دون ان يلغيها أو ينفيها، وهي خصوصية «اللغة» و«القوم» و«الوطن». فالتجربة الصفوية حملت الى جانب عنوان التشيع الذي حمله اليها علماء من بلاد العرب ـ ولا سيما من جبل عامل، وبعد أن كانت طريقة صوفية فيها الكثير من المغالاة في تقديس الولاية ـ (حملت) الكثير من الآثار الفارسية القديمة في نظرية الحكم وطبيعة جهازه ووظائفه. وهو أمر يعود بجذوره الى الكسروية، ويتواصل مع هذه الأخيرة عبر العبّاسية والسلجوقية والبويهية وكثير من الدول التي انبثقت من ايران، وتشترك معها في المصدر نفسه تجارب سلطانية سنية بدت معالمها واضحة في كتاب سياستنامه لنظام الملك، وزير السلاجقة، وفي التجربة العثمانية وقوانينها. ومن هنا نلاحظ بعض الافتراق والتمايز عند الفقهاء الشيعة العرب في تجربتهم الحياتية ومواقفهم وتوجهاتهم وآرائهم الفقهية والكلامية، عن العديد من الفقهاء الفرس. نلمس هذا الافتراق في موقف الشهيد الثاني (زين الدين ابن علي) الذي رفض الالتحاق بالشاه، وفضّل الاستمرار على صعوبته وخطره، في جبل عامل وفي ظل الاجتماع السياسي العثماني. كما نلمسه في تجوال بهاء الدين العاملي في البلاد العربية، وفي يأسه من مرافقة الشاه أو مجالسته، وفي ندمه أخيراً ولومه والده على اصطحابه الى ايران. بل إننا نلمس هذا الافتراق عند فقيه اخباري كالحر العاملي عندما يخصص هذا الأخير وهو مقيم في ايران ـ كتاباً لجبل

عامل يحيي فيه ذكرى علمائه ومآثرهم، كعالم «من علماء العرب» ـ كما يقول عنه الخوانساري، «قضاءً لحق الوطن»، و«حباً لقومه»، وتسجيلاً لأسبقية التشيع في جبل عامل. و«الوطن» كما يتمثله في زمنه (1033هـ/ 1623م ـ 1104هـ/ 1692م) هو بلاد «مقدّسة مباركة» تقع حول بيت المقدس، وهي كما يقول: الشام وفلسطين، وجبل عامل متصل بهما.

وعلى كل حال، ومهما يكن من أمر تأثير أيٍّ من العوامل في تحديد موقف الفقيه من التجربة الصفوية، فإن تناقضاً حاداً في المواقف السياسية لا نلاحظه في تلك المرحلة بين الفقهاء من جهة والشاهات ـ السلاطين من جهة أخرى. غير أن حالةً جديدةً من العلاقة ستقدّمها التجربة القاجارية في غضون القرن التاسع عشر. وسيكون وراء تشكل هذه الحالة الجديدة عوامل تاريخية جديدة حاسمة ومصيرية.

## الدولة القاجارية والعلماء:

### الاطار العام:

مع بداية الحكم القاجاري (1193هـ/ 1779م) تأكّدت أكثر فأكثر استقلالية المراكز العلمية الدينية البعيدة نسبياً عن أصفهان وطهران. كانت قُم تنمو مستقطبةً علماء كباراً لعب بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين دور المرجعية للمذهب الشيعي الامامي[75].

غير أن النجف هي التي قامت بدور الاستقطاب العلمي الكثيف والأوسع لطلبة العلم، والمجتهدين الباحثين عن مركز استقرار وامكانات وصول لدور المرجعية في المذهب الشيعي الأمامي. إذ «انفردت النجف ـ كما يجمع اكثر مؤرخيها ـ بشيء لا مثيل له في أي بقعة من بقاع العالم ـ ذلك أن

---

(75) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، **مقالة**: **قم**، مجلد *3*، ص *324*.

**فيها دائماً مرجعاً أعلى للشيعة هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين** أجمعت الكلمة على الاذعان لرئاسته ومرجعيته»[76].

وتوافد الى النجف آلاف من الطلّاب والعلماء من ايران والهند وأفغانستان وسورية ولبنان حتى بلغ عدد الطلّاب الذين يدرسون في مدارسها قبل الاحتلال الإنكليزي للعراق حوالي اثني عشر الفاً[77].

وتحوّلت النجف بسبب هذا الاستقطاب، الى مركز ثقافي يعج بالأفكار والاتجاهات والاطروحات المختلفة التي يحملها طلّاب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفة. وكان العصر بدوره (القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلاديين) يعج بالمشكلات الثقافية والسياسية والتحدّيات الكبرى التي ولّدتها عملية الاحتكاك بالغرب فكراً وثقافةً واقتصاداً ومؤسساتٍ.

وقد مهّد كل هذا لحركة فكرية غنية برزت تجلياتها في اواخر القرن التاسع عشر، من خلال تعبيرات نلاحظها في السجال مع الأفكار الأوروبية، والتشبع بالفكر الفلسفي الذي امتاز به التدريس في النجف، وشيوع الاطروحات الاصلاحية والدستورية التي رافقت مناخ الحركة الاصلاحية التي نمت في كلٍ من ايران والدولة العثمانية؛ وحيث كان العراق ـ وبصورة خاصة النجف ـ بؤرة تفاعلت فيها الأفكار الدستورية ولا سيما على اثر التجربة الاصلاحية التي قام بها الوالي العثماني مدحت باشا في العام 1869 وتجربة الدستور العثماني الأولى في العام[78] 1876.

---

(76) حسن الأمين، **النجف**، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مجلد 3، ص 417.

(77) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، ص 103.

(78) قارن: حسن الأسدي، **ثورة النجف**، بغداد 1975، ص 49 - 55.

وعبد الله الفياض، **الثورة العراقية الكبرى**، بغداد 1963، ص 20، 21، 82 - 92.

وعبد الحليم الرهيمي، **الحركة الإسلامية في العراق**، ص 101 - 104.

وإذا كانت جملة هذه العوامل قد مهّدت للنجف والمرجعية فيها أن يلعبا دوراً مهماً في قيادة العمل السياسي في ايران القاجارية، فإن ثمة عوامل أخرى ترابطت في غضون القرن التاسع عشر وصبّت في إبراز هذا الدور وإعطائه طابعاً معارضاً لسياسة الأسرة القاجارية.

ويبرز في حقل تقاطع هذه العوامل عاملان أساسيان :

**أولاً** : السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في غضون القرن التاسع عشر والتي شكّلت خطراً على استقلال ايران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسيا تطمح بالاستيلاء على اقسام من الهضبة الايرانية ـ ومن جهة أخرى كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات ايران واقتصادياتها. ولم يكن شاهات القاجار مؤهلين أو مستعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتبعيتهم للسياسات الأجنبية وضعف جهاز الدولة وجيشها، أن يصدوا هجوماً روسياً أو أن يقاوموا تغلغلاً اقتصادياً في داخل ايران. وهذا ما أتاح للقيادات الدينية المستقلة في كل من قم والنجف أن تقوم بالدور البديل في هذا المجال.

**ثانياً**: لقد حاولت الأسرة القاجارية على غرار سالفتها الصفوية أن تحتوي العلماء في اطار علاقة مؤسسية تابعة (في الوظائف)[79]، كما حاولت أن تتقرب من بعض العلماء عن طريق التزاوج والمصاهرة[80]. ولكن هذين الاسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كلياً. فلقد استطاع الاتجاه «الأصولي» في الفقه أن ينتصر على الاتجاه الاخباري الذي يحصر مهمة الفقيه بنقل الخبر والحديث. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع

---

(79) يروى أن أحد كبار العلماء، الشيخ جعفر النجفي، فوّض حقه في نيابة الامام، للسلطان فتح علي شاه، شرط أن يعين السلطان في الجيش عدداً من المؤذنين والوعاظ»؛ فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية»، الحوار، العدد 6، ص58.

(80) قارن: M.R. Djalili, **Religion et révolution,** p. 44 .

عشر الميلاديين، وبفضل جهود الفقيه محمد باقر البهبهاني وآخرين فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزات العلمية لدى الشيعة الامامية[81]. ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرّة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالتي الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل نداً منافساً له من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعم حوزته العلمية المستقلة وله مقلّدوه الكثر في اوساط الشعب[82].

وفي ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السيطرة الغربية، وتعاظم دور المرجع المجتهد في الحوزة والمجتمع) كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تتشكل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء من أشكال التعبير التاريخي التي قدمتها واقعات المرحلة التاريخية آنذاك. فمواجهة السيطرة الأجنبية والتصدّي للاحتلال، واستيعاب مشاكل تجار البازار والحرفيين الذين تضرّروا من جراء الغزو الاقتصادي الغربي[83]، واصلاح مؤسسات الدولة. . . أمور شكّلت مع غيرها، الحقول التي جرت من خلالها

---

(81) توفي البهبهاني في العام 1206هـ/ 1791م قارن؛ محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، 85-89.

(82) نشير هنا الى المفارقة بين موقفين للاتجاه الأصولي: الموقف الأول للأصوليين حيث اعتبر بعضهم أن تأييد الحكم الصفوي متوافق مع دور المجتهد في المؤسسة الدينية الرسمية (الكركي، المجلسي)، ثم الموقف اللاحق الذي بدأ مع نهاية العهد الصفوي ثم تقوّى مع العهد القاجاري والذي يعتبر ان دور المجتهد ـ المرجع ينبغي أن يمارس من خلال استقلالية الحوزة العلمية وليس من خلال المؤسسة الرسمية.

(83) ولعلّ الحلف الذي قام بين تجار البازار في طهران ومراجع الحوزات يفسّر جانباً منه، الضرر الذي أصاب التجار من جرّاء الغزو الاقتصادي الغربي للأسواق الايرانية ومن جرّاء سياسة الدولة القاجارية المشجعة للامتيازات الأجنبية. وكان من الطبيعي أن يدفع تجار البازار اموال الزكاة والخمس لمراجع التقليد حيث كانت هذه الأموال تساهم في تقوية استقلالية هؤلاء عن الدولة، وفي توسيع شعبيتهم، لا سيما وأن هذه الأموال كانت تنفق على التعليم والأعمال الخيرية والمحتاجين، وأن حياة المراجع الدينية كانت تقدم للناس صوراً عن الزهد والتنسك تذكر بصور الأئمة في الذاكرة التاريخية.

أشكال الصراع الاجتماعي السياسي وواقعاته وقواه وتحالفاته. وقد لعب المجتهدون المراجع في كل من قم والنجف دوراً في واقعات هذه المرحلة التاريخية التي يمكن ان نذكر منها: الموقف من الغزو الروسي في منطقة القفقاز عام [84] 1826، الموقف من مسألة امتياز التنباك في العام 1891، والثورة الدستورية في الأعوام 1911/1905.

## الميرزا محمد حسن الشيرازي وجمال الدين وقضية التنباك ( 1890-1891 م)

الميرزا حسن الشيرازي مجتهد من مجتهدي النجف، بدأ يبرز كواحد من أهم المراجع المرشحين للمرجعية العليا في الطائفة الشيعية في السنوات العشر التي أعقبت وفاة المرجع الأعلى الشيخ مرتضى الأنصاري عام ( 1864م). وقد هيأته لهذه المسؤولية بالاضافة الى الاعتراف بأعلميته مواقف اتخذها خلال هذه السنوات العشر، وبعد أن انتقل الى سامراء واتخذها مقراً لمرجعيته. من هذه المواقف:

ـ «رفضه استقبال شاه ايران ناصر الدين شاه عند مدخل النجف، أو زيارته في محل اقامته فيها، ورفضه كذلك هديته المالية». كان ذلك في العام ( 1287هـ/ 1870م) عندما زار الشاه العتبات المقدَّسة في عهد مدحت باشا، «فرفع هذا الموقف من مكانة الشيرازي في أوساط العامة وزاد في عدد مقلِّديه»[85]. بل كان لهذا الموقف معانٍ ودلالات في توكيد دورٍ للمرجعية وللفقيه المقلَّد مستقلٍ عن السلطان. وفي هذاالسياق نسب الى السيد

---

(84) في عام 1826 استسلم فتح علي شاه امام زحف الجيش الروسي في القوقاز، «فبادر العلماء الى تجاوزه واعلنوا الجهاد وقادوه»، انظر فاضل رسول، مرجع سابق، ص 59، Djalili, op. cit;p. 44 .

(85) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الاسلامية في العراق**، ص 127، اعتماداً على: علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ( 6 أجزاء) بغداد 1969-1972.

الشيرازي ترداده للقول المأثور «ان رأيتم العلماء على أبواب الملوك فقولوا بئس العلماء وبئس الملوك. واذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فقولوا نعم العلماء ونعم الملوك»[86]. ويرى الشيخ محمد جواد مغنية ان هذا الموقف أرسى نهجاً في سلوك المراجع اللاحقين من ناحية طريقة تعاملهم مع الملوك والزعماء السياسيين فيما بعد. فكان يرفض الواحد منهم زيارة رئيس أو ملك أو الانتقال لاستقباله. ولا يخفى ما كان لهذا الموقف من نتائج على صعيد توجيه المعارضة الشعبية السياسية نحو المرجع الديني كقيادة وزعامة.

ـ ومن مواقفه التي تذكرها كتب التاريخ استدلالاً على نظرته التوحيدية ومحاربته الاستخدام السياسي للمذهبية لا سيما من قبل السياسات الأوروبية التوسعية آنذاك ـ موقفه من تدخلات القنصل البريطاني عندما استغل هذا الأخير حادثة تعرض السيد الشيرازي لرمية حجر على رأسه في أحد أزقة سامراء في العام 1900 فحاول القنصل البريطاني ان يثير هذه المسألة على المستوى السياسي لاحراج السلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) وبحجة الاقتصاص من الفاعلين. فكان جوابه للقنصل: «انه لا يعتقد بوجود عداء بينه وبين أهل سامراء وان ما حدث كان نتيجة الصدفة، ولا يرى حاجة لدس أنف بريطانيا في هذا الأمر الذي لا يعنيها لأنه والحكومة العثمانية على دين واحد وقبلة واحدة، وقرآن واحد...». ويعلّق المؤرخ على ذلك «وقد قدّرت الحكومة العثمانية موقف الامام الشيرازي وطلبت من الشيخ سعيد النقشبندي أن يشكره على فعله هذا»[87].

ـ ومن مواقفه التي تدخل في اطار وظيفة الفتوى في قيادة العمل السياسي المعارض، دوره الذي لعبه في اسقاط مشروع امتياز شركة التنباك

---

(86) فاضل رسول «الدين والدولة وصراعات الشرعية»، ذكر سابقاً، ص 51.

(87) عبد الله الفيّاض، **الثورة العراقية الكبرى**، ص 81، اعتماداً على: علي آل بازركان، **الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية**، بغداد 1952.

الانكليزية في العام (1890-1891م). لقد اجتمع في اطار الحركة الشعبية المعارضة لقرار الشاه الموافق على اعطاء الامتياز: معظم علماء ايران، ولا سيما مراجع قم، وتجار البازار ونخب معارضة من العلمانيين والديمقراطيين في البلاد. وقامت مظاهرات صاخبة في البلاد، وطلب علماء قم من السيد حسن الشيرازي بصفته مرجعاً أعلى للشيعة، دعماً وتأييداً للتحرك. فكانت فتواه الشهيرة ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم. استعمال التنباك والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله، كمن حارب الامام عجل الله فرجه»[88].

جاءت هذه الفتوى في سياقات تاريخية تقاطعت عند لحظة انفجار الغضب الشعبي العام على سياسة الشاه ناصر الدين، فكان الالتزام بالفتوى عاماً وشاملاً، وأدّت الانتفاضة الشعبية التي تُوّجت بمقاطعة التدخين مقاطعة شاملة، الى رضوخ الشاه للارادة الشعبية، فألغى هذا الأخير معاهدة الامتياز مع الشركة البريطانية. وكان هذا «الانتصار» أول انتصار تسجله حركة مطلبية شعبية في تاريخ ايران الحديث[89]، بل في تاريخ العالم الاسلامي الحديث، وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدستورية اللاحقة في ايران.

ولعلّه من المفيد أن نذكر أن مضمون الموقف الشعبي الذي عبَّر عن نفسه في الانتفاضة ضد الشاه والشركة البريطانية، في الالتزام الشامل بفتوى السيد الشيرازي، كان يختصر أبعاداً اجتماعية وثقافية وسياسية في مواجهة مجتمع اسلامي للتغلغل الغربي آنذاك، ولجور السلطان (ناصر الدين شاه). لقد اندمج الارتهان السياسي والاقتصادي بالغرب مع الجور السلطاني الذي

---

(88) عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص 129. اعتماداً الى: ذبيح الله المحلاتي، **مآثر الكبراء في تاريخ سامراء**، جزءان، النجف 1368هـ.

(89) Djalili, op. cit, p.44.

طال على السواء المطالبين بالاصلاح والمعارضين من العلماء والفقهاء. وهذا ما عبَّر عنه السيد جمال الدين الأفغاني بعد أن اضطر أن يترك ايران في أواخر عام (1890م) ـ أي في سياق التحرك الشعبي ـ ليلجأ الى البصرة في أوائل العام (1891). ومن هناك يروى انه كتب رسالتيه الشهيرتين: الأولى للمرجع الأعلى السيد محمد حسن الشيرازي، والثانية للمراجع الشيعية المقيمة في النجف[90]. وفي الرسالتين يقدم السيد جمال الدين صورة تحريضية عما يجري في ايران، من استحكام للنفوذ الأجنبي في اقتصاد البلاد، ومن تهاون لدى الشاه في بيع ثروات الأمة، ومن طغيان في ظلم الناس.

ولعلَّ بعض فقرات نقتبسها من رسالتي الأفغاني تعبّر عن المنحى الذي سارت ايران نحوه آنذاك، وعن الدور المرتقب الذي سيلعبه الفقهاء المراجع وفقاً للتصور التحريضي الذي يقدمه جمال الدين.

ومما يقوله جمال الدين في سياسة الشاه الاقتصادية «انه باع الجزء الأعظم من البلاد الايرانية ومنافعها لأعداء الدين: المعادن والسبل الموصلة اليها والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد، والخانات التي تبنى على جوانب تلك المسالك... ونهر الكارون والفنادق التي تنشأ على ضفتيه الى المنبع وما يستتبعها من الجنائن والمروج.. والتنباك وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنى وجد وحيث نبت، وحكر العنب للخمور وما تستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع

(90) وهم بالاضافة الى السيد الشيرازي: الميرزا حبيب الله الرشتي، الميرزا أبي القاسم الكربلائي، والميرزا جواد الآقا التبريزي، والسيد علي أكبر الشيرازي، والشيخ هادي النجم آبادي، والميرزا حسن الاشتياني، والسيد الطاهر الزكي صدر العلماء، والحاج آقا محسن العراقي، والشيخ محمد تقي الأصفهاني، والملا محمد تقي البجنوردي.
جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، جـ 2 تحقيق محمد عمارة، ص 277.

في جميع أقطار البلاد، والصابون والشمع والسكر ولوازمها من المعامل، والنبك وما أدراك، النبك! هو اعطاء زمام الأهالي كليةً بيد عدو الاسلام واسترقاقه لهم واستملاكه اياهم وتسليمهم له بالرئاسة والسلطان»[91].

«وبالجملة ان هذا المجرم قد عرض اقطاع البلاد الايرانية على الدول ببيع المزاد. . .»[92].

وبعد أن يستعرض أوضاع العلماء في ايران وهي أوضاع تتسم بالتفكك، ولأن الصلحاء منهم يواجهون الشاه «فرادى»، فتنعدم فاعليتهم ويتعرّضون لقمع الشاه، فإن جمال الدين يتوجه الى المرجع الأعلى (السيد الشيرازي) لجمع الكلمة في وجه الشاه. يقول: «وأنت وحدك أيها الحجة، بما أوتيت من الدرجة السامية والمنزلة الرفيعة علة فاعلة في نفوسهم، وقوة جامعة لقلوبهم، وبك تنضم القوة المتفرقة الشاردة. . . وان كلمة منك تأتي بوحدانية تامة يحق لها أن تدفع الشر المحدق بالبلاد وتحفظ حوزة الدين وتصون بيضة الاسلام. . فالكل منك وبك واليك. . وانت المسؤول عن الكل عند الله وعند الناس»[93]. وينهي رسالته الى السيد الشيرازي بقوله «وعلمت ان الله تعالى سيحدث بيدك أمراً»[94].

وأما في رسالته التي يوجهها الى مراجع النجف فانه يصف حال «العلماء» مع الشاه ناصر الدين فيقول: «ولما تولى هذا الشاه. . . . طفق يستلب حقوق العلماء تدريجاً ويخفض شأنهم ويقلل نفوذ كلمتهم حباً بالاستبداد بباطل أوامره ونواهيه، فطرد جمعاً من البلاد بهوان. . . وجلب

---

(91) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، حـ 2، ص 274.

(92) المصدر نفسه، ص 274.

(93) المصدر نفسه، ص 275.

(94) المصدر نفسه، ص 276، ولعلّ هذا الأمر كان الالتزام بفتواه التي كان لها تأثير عظيم في اسقاط معاهدة الامتياز.

طائفة من أوطانها الى دار الجور والخرق (طهران)[95] وقهرها على الاقامة فيها بذل، فخلاله الجو، فقهر العباد وأباد البلاد . . .»[96].

ويستثير السيد جمال الدين حمية المراجع ومسؤوليتهم الدينية فيتوجه اليهم بالمطالبة بخلع الشاه، ويقول: «انتم نصراء الله في الأرض. . . أنتم جميعاً يد واحدة، يذود بها الله عن صياصي (حصون) دينه الحصينة. . وان الناس كافةً طوع أمركم، فلو أعلنتم خلع هذا الحارية (الأفعى) لأطاعكم الأمير والحقير، وأذعن لحكمكم الغني والفقير. (ولقد شاهدتم في هذه الأزمان عياناً فلا أقيم برهاناً)[97]ـ خصوصاً وان الصدور قد حرجت وان القلوب قد تقطرت من هذه السلطنة القاسية الحمقى، التي ما سدَّت ثغوراً ولا جندت جنوداً ولا عمرت بلاداً، ولا نشرت علوماً، ولا أعزت كلمة الاسلام . . .»[98].

وأما أسلوب خلعه فلا يحتاج في رأي جمال الدين «الى هجمات عساكر وطلقات مدافع». فهو يرى في اجماع العلماء على ذلك جزءاً من «عقيدة ايمانية قد رسخت في العقول فاذا أعلنتم يا حملة القرآن حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم أمره تعالى في حرمة اطاعته لانفض الناس من حوله، فوقع الخلع بلا جدال ولا قتال»[99].

***

---

(95) يلخص جمال الدين في فقرته هذه سياسة ناصر الدين شاه تجاه العلماء وهي تتلخص باخضاعهم سواء عن طريق اقامتهم الجبرية في طهران تحت رقابته واما بابعادهم لتجنب مداخلاتهم.

(96) المصدر نفسه، ص 278.

(79) كانت المظاهرات الشعبية تعم البلاد في مواجهة سياسة الشاه.

(89) المصدر نفسه، ص 279.

(99) المصدر نفسه، ص 280.

وكأن جمال الدين يرسم في هذا الوصف وهذه الدعوة التي يطلقها في العام (1891) مساراً للحركة الدستورية الايرانية كما ستتبلور في السنوات اللاحقة، ولكن دون أن يترتب على خلع الشاه أو قتله ما يتوقعه جمال الدين بالنتيجة من اجماع للعلماء على بدائل الحكم. لقد فتحت الحركة الدستورية طريقاً جديداً في الحياة السياسية في تاريخ ايران الحديث، ولكنها في الوقت نفسه أثارت نقاشاً وخلافاً بين العلماء حول طبيعة الحكم وعلاقتهم به.

## الثورة الدستورية (1905-1911م) ومواقف الفقهاء(*):

منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في ايران يسير متسارعاً نحو الانهيار. فسياسة السيطرة والتزاحم الأجنبي، وعجز وفساد الادارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية شكّلت جميعاً عوامل هذا الانهيار المتسارع. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان اقتصاد البلاد على حافة الكارثة. فالاستيراد الدائم والمتزايد للسلع الأجنبية والذي شجعته امتيازات جمركية وهبت للدول الأوروبية، كان قد دمَّر الصناعات والحرف المحلية. والمشاريع الاقتصادية ذات المردود والانتاجية كانت قد وضعت جميعها بفضل سياسة الامتيازات تحت اشراف الرساميل والشركات الأجنبية. وبالرغم من ان البلاد كانت قد وقعت في الافلاس، فان السلاطين القاجار لم يترددوا في اللجوء الى الاستدانة من البنوك الأجنبية لتغطية نفقات بلاطهم الخاص وسياحاتهم

(*) من بين المقالات العلمية التي تعالج هذه النقطة معالجة عميقة وجادة: مقالة: فاضل رسول: «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الايرانية 1905-1911»، الحوار- العدد 6-1987.

في الخارج. ولم يكن هذا الا ليزيد البلاد والحالة الشعبية بصورة خاصة، فقراً على فقر.

وهكذا فان الأزمة الاقتصادية والتدخل الأجنبي، مضافاً اليهما سياسة القاجار التعسفية، ستؤدي الى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. تجلّت بدايات هذه الحركة في مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك التي نجحت في اجبار ناصر الدين شاه على التراجع. وما هي الا سنوات قليلة حتى أقدم أحدهم على اغتيال الشاه نفسه في العام 1896[100].

ولقد حاولت قوى اجتماعية عديـدة ان تقود هـذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح أن تبني لايران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادىء الحرية، والقانون وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

وهناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقفهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. وكان سلاحهم الفاعل هو اضراب السوق الذي يمكن ان يشل الحياة الاقتصادية في البلاد. فضلاً عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطلبيـة الشعبية. وكـان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء[101]. غير أن هاتين القوتين (النخب وتجار البازار) لا تستطيعان التحرّك دون القوة الأساسيـة الفاعلة في التـأثير على الشعب، وهي قوة المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة المقلّدين «بمجتهدي التقليد»، فما كان موقف هؤلاء؟.

ان فئة من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكرة في التهيئة للثورة

---

(100) ويروى أن هذا الاغتيال قد تمّ في جو التحريض ضد الشاه، كما يحكى أن القاتل صرخ وهو يوجه ضربته إلى الشاه: «خذها من جمال الدين».

(101) Djalili, op. cit, p. 46-47

الدستورية. فقد جمعت هذه الفئة بين الثقافة الـدينية وبعضٍ من الثقـافة الحديثة، وأسست منذ عام 1902 «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئـة، المرزا نصر اللّه، المعروف بملك المتكلمين (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء وان عملوا خارج اطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي[102].

وأما بالنسبة لكبار العلماء، فانـه ينبغي التمييز بين علمـاء المؤسسة الدينية الرسمية (المعينين من قبل السلطان)، وعلماء الحوزات العلمية في قم وغيـرها من المـراكز. فـالمؤسسة التي ضمت شيـوخ الاسـلام وأئمـة الجمعة، وقفت ضد الحركة الدستورية وأيّدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «احكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين با' .ستور[103]. أما في جانب الفئة الثانية فقد برز فيها فقهاء كالسيد عبد اللّه البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي، «وقفوا بحزم مع الثورة الدستورية». إلاّ أن الوقفة التي كان لها تأثيرها الكبير في اتساع نطاق الثورة وانجاحها جـاءت من مراجع النجف ولا سيما من الشيخين المجتهدين: الملا كاظم الخراساني والشيخ عبد اللّه المازندراني[104]. ومن مجموعة من العلماء أبرزهم الشيخ حسين نائيني.

وتفصيـل ذلك أن الثـورة الشعبية في ايـران متمثلة بقواهـا الثـلاث استطاعت في العام 1906 أن تفرض على مظفر الدين شاه دستوراً يفترض أن ينبثق عن مجلس منتخب لاقراره. وجرت الانتخابات، ثم توفي مظفر الدين شاه وأعقبه ابنه محمد علي شـاه الـذي مـاطل في جمـع المجلس، فثار الشعب عليه وأرغمه على جمعه، غير أنه عطّله بعد الجلسة الأولى، لعدم

---

(102) فاضل رسول، مرجع سابق، ص 61.

(103) المرجع نفسه، ص 62.

(104) المرجع نفسه، ص 62، وقارن بذلك: عبد الحليم الرهيمي، مرجع سابق، ص 145.

موافقة المجلس على الدستور الذي وضعه الشاه فازداد الشعب ضد الشاه وقامت المظاهرات. عند ذلك ارسل الشاه وفداً الى علماء النجف يطلب منهم تـأييـد دستـوره، وأرسـل الأحـرار وفـودهم، فخـذل العلمـاء الشاه... [105]. وتذكر المصادر التاريخية في هذا السياق الكتابين الشهيرين المنسوبين لآية الله الملا كاظم الخراساني:

الأول يفتي فيه الوفود الايرانية بأن «قوانين المجلس المذكـور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدَّسة ومحترمة واطاعتها فرض على جميع من في ايران، وعليهم أن يقبلوا بها وينفذوها. وعليه نكرر قولنا: ان الاقدام على مقاومة المجلس التشريعي المذكور، يكون بمثابة الاقدام على مقاومة احكام الدين الحنيف. فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»[106].

والكتاب الثاني يوجهه إلى محمد علي شاه ناعتاً هذا الأخير «بالضال ومنكر الدين» ومطالباً اياه بالعودة الى الدستور والمجلس التشريعي «... وأما أنت أيها الضال، فاننا نحن الروحانيين نبلغك ونطلب إليك أن تنظر بدقة، وأن تفكر صادقـاً بسعادة الشعب... ونحن بحسب اطـلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير، نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلـة. ونحن نقول بكل صراحة: **ليس في المشروطية أية نقطة تخالف الدين الاسلامي**، بل انها تتفق مع احكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس. فاترك سند الشيطان، وانشر بياناً آخر فيه الحرية للناس، واذا حصل تأخر منك عما نطلب، فإننا سوف نحضر جميعـاً الى ايران ونعلن

---

(105) حسن الأسدي، **ثورة النجف**، ص 74.

(106) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص 69 ومن العلماء الذين كانوا يؤيدون الخراساني في موقفه هذا، الشيخ محمد تقي الشيرازي، والشيخ عبد الله المازندراني وميرزا حسين الشيخ خليل وشيخ الشريعة، والسيد مصطفى الكاشاني والسيد علي الداماد والشيخ عبد الهادي شليلة والشيخ ميرزا حسين النائيني وغيرهم... المرجع نفسه، ص 70.

الجهاد ضدك، فلنا في ايران اتباع كثيرون والمسلمون كثيرون ايضاً، اننا اقسمنا على ذلك»[107].

وحدث أن خلع محمد علي الشاه عام (1327هـ/ 1909م)ونُصِّب ابنه أحمد شاه، الذي بلغ من العمر آنذاك أحد عشرة عاماً. وحاول محمد علي شاه الذي كان منفياً يومذاك أن يعود الى طهران في العام (1911) ولكن دون نجاح، الأمر الذي مهد الى غزو روسي جديد لايران في العام نفسه، والى اقفال المجلس بالقوة في 24 كانون الأول (ديسمبر) (1911)[108].

ويكتب حسن الأسدي معلّقاً على هذا الحدث في معرض استذكاره لمواقف آية الله الخراساني: «وفي عام 1911 عندما احتلت ايطاليا ليبيا، واعتدت روسيا على حدود ايران أعلن علماء النجف الحرب على الدولتين المذكورتين. غير أن وفاة الحجة الخراساني فجأة في مساء اليوم الذي كان مقرراً أن يسافر على رأس المجاهدين الذين تجمعوا في النجف بالألوف، ان هذه الميتة المفاجئة قوّضت قيام المجاهدين وفرّقتهم»[109].

ومع الحرب العالمية الأولى، أصبحت ايران مسرحاً للصراعات الدولية ومعارك العساكر التركية والبريطانية والروسية، ومجالاً لمشاريع الاقتسام وتأسيس مناطق النفوذ. اذ يقترح اللور كيرزون (Curzon) بأن «يجعل من ايران دولة مستقلة تحت الوصاية البريطانية»، وتنص المعاهدة البريطانية، الايرانية في العام 1919 على تعيين مستشارين بريطانيين إلى جانب اعضاء الحكومة الايرانية. (ولكن المعاهدة لم تبرم من قبل ايران). وتقوم بعد الثورة البلشفية جمهورية اشتراكية سوڤياتية في «جيلان» لا تلبث أن تزول.

---

(107) المرجع نفسه، ص 72.

(108) R.M. SAVORY, Encyclopédie de L'Islam, n; e, Vol IV, **Iran**, P.44.

(109) حسن الأسدي، مرجع سابق، ص 74.

وفي خضم هذه الأحداث المتسارعة في مرحلة ما بعد الحرب، يقوم انقلاب عسكري يقوده رضا خان، قائد فرقة الكوزاك التي سبق أن أسسها ناصر الدين شاه في العام 1879 كحرس ملكي خاص. وكان محمد علي شاه قد استخدم هذه الفرقة نفسها في مواجهة الثورة الدستورية في الأعوام (1907-1909م). ان مرحلة ما بعد الحرب كانت تهيء الجو المناسب لرضا خان في إنشاء حكم عسكري دكتاتوري: فالدستور كان معلقاً، وسلطة الحكومة غائبة، وخزينة الدولة فارغة، واقتصاد البلاد مهدد بالمجاعة. ولم تكن صيغة الجمهورية هي الصيغة التي يمهد لها تاريخ ايران ـ الملكية، ولم تقدم التجربة الدستورية في ظروفها الصعبة وسنواتها القليلة انموذجاً لممارسة ديمقراطية فعلية، وكان العلماء قد اختلفوا على تقويم التجربة الدستورية نفسها بين مؤيد ومعارض... فلم يكن أمام بطل الانقلاب والحالة هذه، إلّا السير في ركب الحكم الأسري الملكي في ثوب تحديثي. فَيُعْلَن عزل احمد شاه، آخر شاهٍ قاجاري في العام 1923، ويُعلن رضا خان شاهاً في كانون الأول 1925، ثم يتوج في 25 نيسان 1926 كأول ملك لحكم الأسرة البهلوية في ايران[110].

***

ما يستوقفنا في هذا العرض، هو أن مسار التجربة الدستورية في كلٍ من ايران وتركيا كان متزامناً، كما أن المخرج من نتائج ما بعد الحرب في كل من البلدين كان متشابهاً: **دكتاتورية عسكرية قومية**: تلبس في ايران لبوس الملكية السلطانية وتلبس في تركيا لبوس الجمهورية القومية. وبين التجربتين تغرق البلاد العربية في مشاريع الحماية والوصاية والانتداب والتجزئة، ليتقلص أخيراً مشروع النخب القطرية فيها الى تقليد انموذج «ايران ـ البهلوية» أو انموذج «تركيا ـ اتاتورك».

---

(110) Encyclopédie de l'Islam, n. e. Vol IV, P.42.

غير أن التجربتين الدستوريتين فيهما ، وعلى قصر زمانهما الواحد، خلّفتا سجالاً فقهياً سياسياً غنياً. وكانت النجف مسرحاً مشتركاً لأحداث التجربتين الدستوريتين. الدستور العثماني الذي أعلن في العام 1908، والدستور الايراني الذي فرضته الحركة الشعبية على الشاه في العام 1906. واذا كان الفقه السني المتمثل آنذاك وبشكل أساسي في كتابات رشيد رضا في المنار قد جهد في ايجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى، في مواجهة «الحزب المحمدي» (الحزب الحميدي) الذي اعتبر الدستور «انتهاكاً» للشريعة، فان فقه الامامية قد شهد هو أيضاً وفي خط المبادرة التي اتخذها آية الله الخراساني في دعم الثورة الدستورية في ايران، من حاول أن يوجد السند الشرعي للأطروحة الدستورية في مبدأ البحث عن السياسة العادلة في زمن غيبة الامام. هذا دون أن يعني أن الاتجاه الآخر المعادي للدستور قد رمى بسلاحه. لقد انقسم الفقهاء الشيعة آنذاك (وفقاً لمصطلح تلك المرحلة) بين «أهل المشروطة» (أي الدستور) وبين «أهل المستبدة» أي (الملكية المطلقة). ويعكس السجال من جانب أهل المشروطة غنى فكرياً ملحوظاً تمثل في الكتاب الذي وضعه السيد حسين نائيني حوالي العام 1909 بعنوان: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة».

## الميرزا محمد حسين نائيني (توفي 1355هـ / 1936 م وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»[111]

ويقدم السيد النائيني دفاعاً إسلامياً عن مبدأ الدستور الذي هو في الاسلام مشاركة لأفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم كما يقول ـ مع

(111) بالفارسية: صدرت الطبعة الأولى في العام 1327هـ/ 1909م ثم جدّدت طباعته في العام 1955. وقد لفت نظرنا الصديق عبد الحليم الرهيمي الى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة العرفان قام بها صالح الجعفري عام 1930 في النجف. والترجمة العربية التي عدنا لها تتوزع على حلقات أربع بعنوان: «الاستبدادية والديمقراطية».

شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين[112].

ويستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب عندما رقي المنبر يستنفر الناس للجهاد. فأجابوه «لا سمعاً ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه مع ان حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه». ويتابع أنه «ما استطاع (عمر) أن يدفع اعتراضهم الا بعد أن أثبت لهم أن عبد اللّه (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود». كما يستشهد بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه (عن عمر): «لنقومنك بالسيف. وما كان أشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة...»[113].

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء بعد «استيلاء معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الاسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»[114].

ويرى النائيني في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادىء الطبيعية وإحاطة بالقوانين الاسلامية»، بينما «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدَّى الى الحالة الرَّاهنة»[115].

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم، في النص القرآني والسنة النبوية والتنبهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[116].

---

(112) النائيني «الاستبدادية والديمقراطية» العرفان، مجلد 20 جـ1 ص44.

(113) المصدر نفسه، ص 44.

(114) المصدر نفسه، ص 45.

(115) المصدر نفسه، ص 45.

(116) المصدر نفسه، ص 45-46.

ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان (التي) هي عبارة عن انقياد الأمة لارادته التحكمية في باب السياسة والملكية، كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان انه من الديانة معبودية محضة. . .» «والاستعباد في القسم الأول مستند الى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»[117] ويرى أن علاج القسم الثاني أصعب وأعسر، وهما على كل حال حالتان متآلفتان متكاملتان: يقول «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوم احداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»[118].

والنائيني في مقالته هذه، يشن هجوماً عنيفاً على «علماء السوء» من خلال تلميحه لتفسير الإمام الصادق لقوله تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون. . . .﴾. وهو بهذا يستعيد موقف الامام الصادق عندما شبّه موقف المقلِّدين العوام لعلماء السوء، بموقف اليهود من أحبارهم[119].

ويرى أن «مساواة الأمة مع شخص الوالي» أي السلطان هي: مساواة في الحقوق، وهي مساواة في الأحكام، وهي مساواة في التقاص

---

(117) المصدر نفسه، مجلد 20 جـ2 ص 172.

(118) المصدر نفسه، ص 175 . ويبدو أن النائيني هنا مطلع أو متأثر بكتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد» الذي صدر عام 1901، وفيه يفرد الكواكبي فصلاً بعنوان: «الاستبداد السياسي والاستبداد الديني».

(119) يشرح مترجم النص الفارسي، صالح الجعفري، هذا الموقف فيستعيد أقوال الامام الصادق، ومنها «. . . وكذلك امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقاً، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه فقهائهم. . .» إلى ان يقول «اولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين بن علي» عن المترجم، المصدر نفسه، العرفان، مجلد20، جـ2، (ص)174.

والمجازاة[120]. ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية ـ تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية ان من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة ـ باسم حفظ الدين؟؟ قديماً وحديثاً ـ عدم الاصغاء للخطاب الشريف: ولا تلبسوا الحق بالباطل. . وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين[*]اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليهما حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة»، وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»[121].

ويتصدّى النائيني لحجج من يسميهم «بالمتعممين» ويتهمهم بتجهيل الأمة الايرانية واستغفالها «بمقتضيات دينها وضروريات مذهبها»، فيصفهم «بعلماء السوء ولصوص الدين ومضلي ضعفاء المسلمين. .»[122].

وبعد أن يشدِّد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل الى التبرير الفقهي للحياة الدستورية من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الرّاشدين. ويرى هنا امكانية كبرى لاتفاق سني ـ شيعي حول هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الامامية، يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستئثارات. يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الاسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك

(120) المصدر نفسه، ص 176.

(*) الاصلان المقصودان هما: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

(121) المصدر نفسه، ص 178.

(122) المصدر نفسه، ص 179.

**التحكمات والاستئثارات ـ مع الاغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين، . . . وهو من الضروريات الاسلامية ايضاً. . .»**[123].

واضح كيف أن هذا التوجه يُحرِّكه همّ حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الخلاف والاختلاف حول تاريخية الأمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة، وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الاسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى السلطنات «السنية» ولدى السلطنات «الشيعية» على السواء.

«وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها: عبارة عن **قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين** وليس هو كما يُتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة»[124].

وصيغة الشورى كما يفهمها النائيني لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الامامية. فهذا الدور الذي تفرضه «نيابة الامام» والذي يتمثل بالقيام «بالوظائف الحسبية» «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»[125]. يندرج في نظام شوروي حيث «تتحقق الشوروية الملية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط. . .»[126] بل مع «عموم الأمة». يقول: «. . . ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور. حيث يعلم بالضرورة ان مرجع ضمير الجمع هو

---

(123) المصدر نفسه، مجلد 20، جـ 4، ص 434.

(124) المصدر نفسه، ص 435.

(125) المصدر نفسه، ص 434-435.

(126) اشارة واضحة الى الفقهاء المربين من السلطان في المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها.

عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[127].

ان الهيئة الدستورية المتمثلة بالجمعيات العمومية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية، هي الصيغة الرّاهنة التي توصل لها تطور الحضارة الانسانية وفقاً «للمباديء الطبيعية» «والقوانين الاسلامية» اللتين لا تناقض بينهما. بل ان النظام الديمقراطي أصله في الاسلام النظام الشوروي. والنائيني هنا يشدّد على المقولة التي ردَّدها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردت الينا»[128].

ان وجود هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحوَّل الاستيلاء الى جور. انها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومسدِّدة كما يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنيةالقائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته، ومع وجهة نظر الامامية القائلة بعصمة الامام. انها الامكان الضروري في هذا الزمان: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم امكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى ومن وجهة اتصاف المتصدين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الاسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة وانها من ضروريات الدين الاسلامي، والتحفظ على أساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (السلطة والشورى) الا اذا استندنا على قوة خارجية[129] رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا اقل

---

(127) المصدر نفسه، مجلد 20، جـ 5 ك ١ 1930 ـ ص 568.

(128) المصدر نفسه، ص 570.

(129) المقصود بالقوة الخارجية قوة الهيئة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الاجرائية للدولة أو السلطنة كما يفهم من سياق النص الكامل.

من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة»[130].

الهيئة الدستورية هي اذن «قدر مقدور من القوة العاصمة الالهية بناءً على أصول مذهبنا طائفة الامامية (كما يقول النائيني)، وبناءً على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»[131].

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه السيد النائيني في معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كلٍ من ايران والدولة العثمانية آنذاك ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني»[132]، هو «حل اسلامي» ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها ايران من جرّاء القمع والجور والاستبداد، وانما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهددها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فانه يرى «ان تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول الى نحوها العادل الثاني علاوة على سائر المذكورات موجب لحفظ بيضة الاسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»[133].

***

(130) المصدر نفسه، ص 570.

(131) المصدر نفسه، ص 571.

(132) وكما تولى ابو الهدى الصياوي شيخ الاسلام في العهد الحميدي، مهمة التصدي الديني للمطالبين بالدستور متهماً اياهم بالكفر والابتداع، هكذا تولّى من الجهة الايرانية ـ الشيعية السيد محمد كاظم اليزدي احد كبار المراجع في النجف، مهمة التصدّي للحركة الدستورية وعلمائها الذين دافعوا عنها من وجهة فقهية.

راجع: حسن الأسدي، **ثورة النجف**، ص 68.

(133) النائيني، **العرفان**، جـ 4، ص 437-438.

وعلى كل حال، ما لبثت هذه المعركة الفكرية، الفقهية التي خيضت في الوقت نفسه الذي خيضت فيه معركة الدستور العثماني، ان خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخرساني في العام 1911.

وجاءت ظروف الحرب العالمية لتُعطِّل الجهود الدستورية ولتقحم البلاد كما رأينا في مشاريع الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتقلّص المشاركة الفقهية في العمل السياسي، ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصرا عمله على العبادات والمعاملات والنصح احياناً[134].

ومن جانب الشاه البهلوي تقتصر العلاقة على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودّية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال اعفاء طلّاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدَّق في العام 1953[135]، حيث يستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث تستعاد من جديد اطروحات فقهاء المرحلة الدستورية[136].

---

(134) وزاد في هذه العزلة النتائج التي أسفرت عنها ثورة العشرين في العراق والتي كان لفقهاء النجف دور قيادي فيها. اذ ان قمع الانكليز للثورة واقامة واجهة سياسية محلية، أديا الى سياسة عزل للنجف والى اتخاذ تدابير اقصاء للشيعة عن مواقع الدولة الناشئة.

(135) Djalili, op.cit, p.51 .

(136) انظر: فاصل رسول، «صراعات الشرعية الدستورية» **الحوار**، العدد 6، ص 67.

# خاتمة

توقفنا في خاتمة البحث في الدولة القاجارية عند فقيه امامي هو محمد حسين نائيني الذي تولَّى مهمة الدفاع عن صيغة الدستور التي حملها الثوار الأحرار في كلٍّ من ايران والدولة العثمانية. والنائيني في اطروحاته يترجم حالة اسلامية اصلاحية شملت العالم الاسلامي برمته آنذاك. وهو اذ نلاحظه متأثراً بالكواكبي الذي سبقه ومعتمداً اطروحاته في موضوع الاستبداد من جهة، يلتقي من جهة أخرى مع فقيه سني معاصر له في استجاباته للأسئلة الفقهية التي تطرحها تحدِّيات العمل الدستوري (المشروطية) على الفقه الاسلامي، هو رشيد رضا ( 1865-1935م)، وهو الفقيه الذي ختمنا به معالجة الفصل الذي عالجنا فيه أوضاع المؤسسة الدينية العثمانية، وموقف فقهاء الاصلاح منها.

ونلاحظ أن الفقيهين يستحضران ـ كما رأينا ـ منهجية فقهية واحدة لحل المشاكل التي عاشها العالم الاسلامي آنذاك. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي، ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدي لسياسة افقار الأمة وامتهان ارادتها، يبرز مفهوم الشورى أصلاً من أصول العمل الاسلامي الذي ضمن للدولة الاسلامية في بداياتها ازدهاراً لدعوتها، ومنعة لكيانها السياسي ومشاركة للأمة في قرار حاكمها.

واما «الضرورة» التي توجب سلطاناً أو حاكماً ـ وان كان لا يحوز جميع شروط الامام العادل والعالم، في مذهب أهل السنة، أو شرط العصمة المستحيل توافره في زمن الغيبة في مذهب الامامية، فهي تحتاج الى تحديد أو تقييد كي لا يستغل السلطان واقع «ضرورته» فيتمادى في جوره الى ما لا نهاية.

ويصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية عند رشيد رضا برلماناً أو مجلساً تمثيلياً للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الاجماع، وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيني «قوة بشرية عاصمة»، تحل جزئياً محل القوة العاصمة الالٰهية التي يفترض ان تتمثّل بالامام المعصوم.

ووفقاً لهذين الاجتهادين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدث كبير في ايران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الاسلامي الذي تستّر به سلطان الضرورة، ويتقلّص دور «نائب الامام» في الدولة السلطانية، ليخليا المجال لامكانية قيام نظام سياسي في كل قطر من اقطار العالم الاسلامي يؤمّن حداً من الحرية والمساواة والعدالة.

ولمّا كانت هذه المبادىء هي المبادىء التي توصّلت اليها تجربة الفكر الانساني في «تطوره الطبيعي» وفقاً للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادىء نفسها التي سنتها التعاليم القرآنية والسنة النبوية والسلف الصالح والأئمة المعصومين، فان المدرسة الاسلامية الجديدة التي يحرص كل من رشيد رضا وحسين نائيني أن يعبِّرا عنها آنذاك تعبيراً فقهياً وكلامياً واصولياً، تجيب من يدّعي ان الدستور بدعة والانتخاب خروج، هو ان الأصل اسلامي، «والبضاعة» اسلامية؛ وما الدولة الديمقراطية الحديثة الا اخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادىء.

ثم ان تجربة الفقيهين مع البدائل التاريخية[1]التي استعاضت عن هذا الأصل بالبيعة القهرية وأحلّت النظام السلطاني والمؤسسة الدينية الكسروية محل نظام الشورى الاسلامي، توصلهما الى التفكير بدور المجتهدين في المرحلة المعاصرة وموقع هؤلاء في النظام السياسي المعاصر.

لقد قامت المؤسسة الدينية العثماني لمرحلة طويلة، بدور حماية الاستبداد السلطاني، وصولاً الى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع، وهو قطاع وصل الى حد استخدام الدين في السياسة الوصولية، وفي التحكم بلعبة البلاط، ولجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع، فكانت تجربة الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما مع المفكرين مع هذه المؤسسة التي حاربتهم ونفتهم وقتلت بعضهم، منطلقاً للتمييز بين المجتهد من جهة و«المعمَّم» أو «الفقيه الحشوي» من جهة أخرى. وفي ظل سيادة «فقهاء الحشوية» ومؤسستهم التي سيطرت على المجتمع، فاشترت عقول البعض في الوظائف والمناصب والرتب والرواتب، واستلبت مشاعر العامة بمعتقدات الخرافة والأسطورة، استحال في نظر رشيد رضا ان تقوم خلافة عادلة وعالمة تجمع عليها الأمة الإسلامية، ناهيك عن العوائق الأخرى التي يعرضهاكلٌ من الكواكبي في كتابه «ام القرى»، ورشيد رضا في كتابه «الخلافة أو الامامة العظمى»: (كالتمايز بين الأقوام والأقاليم، ووقوع العديد من الأقطار تحت السيطرة الأجنبية، وتضارب مطامع السلاطين والملوك في هذا المنصب...). لذلك فان رشيد رضا الذي عاصر تجربة الدستور العثماني التي انقلبت على العرب، ثم الثورة العربية التي وقعت في فخ السياسات الدولية، ثم الثورة التركية الكمالية التي تعلمنت، ليصل الى معاناة المأزق المصيري في مؤتمر الخلافة، يرى ان الحل المناسب هو في تأجيل طرح مسألة الخلافة، مع التشديد على إقامة مدرسة للمجتهدين

---

(1) وكان آخر هذه البدائل التاريخية: العثمانية التركية والقاجارية الايرانية.

لتأهيلهم إلى هذا المنصب، وعلى تأسيس حزب للإصلاح الإسلامي. وتبقى مسألة الخلافة، منذ ذلك الحين، يكتنفها الكثير من الغموض حتى طرحت مسألة «الحاكمية الإلٰهية» لدى بعض الأحزاب الإسلامية ومفكريها في المرحلة المتأخرة.

وأما حسين نائيني فقد رأى ان وظيفة «نائب الامام» التي تساوي منصب الخليفة عند أهل السنة، لا تعني جمعاً لمهمات النبي والامام المعصوم، ولا تنازلاً من قبل نائب الامام عن هذه المهمّات الى السلطان المستولي، أو اقتساماً لهذه المهمات (مهمّات الامام) بينه وبين السلطان كما حصل في العهد الصفوي. فثمة وظائف «حسبية» يتولّاها الفقهاء كجزء من ولاية الامام (كالقضاء والتعليم وإمامة المساجد والخطبة والوعظ...). وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بقوة المجالس التمثيلية في هذا العصر التاريخي دون أن يلغي ذلك دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى وفي المجتمع، في مجال فقه العبادات والمعاملات.

لقد قامت الدولة بعد تجربتي الدستور في كلٍ من ايران والدولة العثمانية، على أساس نظام اقليمي ـ دولي استقرّت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى، وكان ان قطع بعض هذه الدول مع الإسلام من خلال تدابير علمانية حادّة، واعلن بعضها الآخر التزاماً شكلياً بعناوين الشريعة، وحاول البعض أيضاً التوفيق بين الجانبين. وفي جميع هذه الأحوال، أهملت المسألة الديمقراطية في بناء مؤسسات الدولة الحديثة واستعيض عنها بأساليب الضبط والقمع. وتراجع هم التعبير عن حرّية الأمة وحق مشاركتها

لقد اعتقد الفقهاء الدستوريون بإمكانية الحد من الشطط والانحراف، ومن الافراط والتفريط، من خلال الدعوة إلى صيغة «الأمة الوسط» ونقل فكرة الشورى إلى مستوى المؤسسات الحديثة التي توصل إليها تطور الفكر الإنساني في العالم. ويبقى في هذه الإمكانية دور الفقيه ـ المجتهد جزءاً لا

يتجزأ من سعي مجمل أفراد الأمة لإقامة هذا التوازن. وهذا الجهد هو بذل وسعي وتحصيل علمي متواصل وارتباط بقضايا الأمة، وليس رتبة في مؤسسة سلطانية، ولا لقباً يصدر عن سلطان أو حزب، أو استيلاءً من قبل الفقيه على مقادير السلطة. كان هذا التوازن هدفاً في التاريخ ولا يزال.

# شاهات إيران(*)

## الصفويون
**907-1148هـ/ 1502-1736م**

| | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|
| إسماعيل الأول | 907 | 1502 |
| طهماسب الأول | 930 | 1524 |
| اسماعيل الثاني | 984 | 1576 |
| محمد خدابنده | 985 | 1578 |
| عباس الأول | 995 | 1587 |
| صفي الأول | 1037 | 1628 |
| عباس الثاني | 1052 | 1642 |
| صفي الثاني (جلس باسم سليمان الأول) | 1077 | 1668 |
| حسين الأول | 1105 | 1694 |
| طهماسب الثاني | 1135 | 1722 |
| عباس الثالث | 1148-1144 | 1736-1731 |

## الأفغانيون

| | | |
|---|---|---|
| محمود | 1135 | 1722 |
| أشرف | 1142-1137 | 1729-1725 |

---

(*) اقتبست جداول الشاهات والسلاطين عن: ستانلي لين بول، **الدول الإسلامية**، القسم الثاني.

تابع : شاهات ايران

## الأفشاريون

| | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|
| نادر شاه | 1148 | 1736 |
| عادل شاه | 1160 | 1747 |
| ابراهيم | 1161 | 1748 |
| شاه رخ | 1210-1161 | 1796-1748 |

## الزنديون

| | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|
| كريم خان | 1136 | 1750 |
| أبو الفتح | 1193 | 1779 |
| علي مراد | 1193 | 1779 |
| محمد علي | 1193 | 1779 |
| صادق | 1193 | 1779 |
| علي مراد( مرّة ثانية) | 1196 | 1781 |
| جعفر | 1199 | 1785 |
| لطف علي | 1209-1203 | 1794-1789 |

## القاجاريون

| | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|
| اقا محمد | 1193 | 1779 |
| فتح علي (بابا حان) | 1211 | 1797 |
| محمد شاه | 1250 | 1834 |
| (ثورة حسن خان سالار) | 1266-1264 | |
| ناصر الدين شاه | 1264 | 1848 |
| مظفر الدين شاه | 1313 | 1896 |
| محمد علي شاه | 1324 | 1907 |
| أحمد شاه بن محمد علي | 1343-1326 | 1925-1909 |

# سلاطين آل عثمان

| | | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|---|
| عثمان الأول | | 699 | 1299 |
| أورخان غازي | | 726 | 1326 |
| مراد الأول | | 761 | 1359 |
| بايزيد الأول | | 805-792 | 1402-1389 |
| الأمير سليمان | | 813-806 | 1410-1403 |
| محمد شلبي | فاصلة | 816-806 | 1413-1403 |
| موسى شلبي | السلطنة | 816-813 | 1413-1410 |
| مصطفى شلبي | | 825-822 | 1422-1419 |
| شلبي محمد | | 816 | 1413 |
| مراد الثاني (المرّة الأولى) | | 824 | 1421 |
| الفاتح محمد الثاني (المرّة الأولى) | | 848 | 1444 |
| مراد الثاني (المرّة الثانية) | | 848 | 1444 |
| الفاتح محمد الثاني (المرّة الثانية) | | 855 | 1451 |
| بايزيد الثاني | | 886 | 1481 |
| سليم الأول | | 918 | 1512 |
| سليمان الأول | | 926 | 1520 |
| سليم الثاني | | 974 | 1566 |
| مراد الثالث | | 982 | 1574 |
| محمد الثالث | | 1003 | 1595 |
| أحمد الأول | | 1012 | 1603 |
| مصطفى الأول (المرّة الأولى) | | 1026 | 1617 |
| عثمان الثاني | | 1027 | 1618 |
| مصطفى الأول (المرّة الثانية) | | 1031 | 1622 |
| مراد الرابع | | 1032 | 1623 |
| ابراهيم | | 1049 | 1640 |
| محمد الرابع | | 1058 | 1648 |
| سليمان الثاني | | 1099 | 1687 |
| احمد الثاني | | 1102 | 1691 |

**تابع : سلاطين آل عثمان**

| | الهجري | الميلادي |
|---|---|---|
| مصطفى الثاني | 1106 | 1695 |
| احمد الثالث | 1115 | 1703 |
| محمود الأول | 1143 | 1730 |
| عثمان الثالث | 1168 | 1754 |
| مصطفى الثالث | 1171 | 1757 |
| عبد الحميد الأول | 1187 | 1774 |
| سليم الثالث | 1203 | 1789 |
| مصطفى الرابع | 1222 | 1807 |
| محمود الثاني | 1223 | 1808 |
| عبد المجيد | 1255 | 1839 |
| عبد العزيز | 1277 | 1861 |
| مراد الخامس | 1293 | 1876 |
| عبد الحميد الثاني | 1293 (وفاته سنة 1336) | 1876 |
| محمد رشاد الخامس | 1327 | 1909 |
| محمد وحيد الدين السادس | 1336-1341 | 1918-1922 |

# المصادر والمراجع


- ابن جماعة، بدر الدين، **تقرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق هانز كوفلر H.Kofler، مجلة اسلاميكا الألمانية، المجلد الرابع، 1932.
- ابن خلدون، **المقدمة**، دار إحياء التراث العربي، (لا . ت).
- ارسلان، شكيب، **السيد رشيد رضا أو اخاء أربعين سنة**، مطبعة ابن زيدون بدمشق، 1936.
- الأسدي، حسن، **ثورة النجف**، منشورات وزارة الاعلام في الجمهورية العراقية، 1975.
- الأصفي، محمد مهدي، **مقدمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الجزء الأول منشورات جامعة النجف الدينية، ط 1، 1386 هـ.
- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1981.
- أولسن، روبرت دبليو، **حصار الموصل والعلاقات العثمانية ـ الفارسية**، ترجمة عبد الرحمن الجليلي، الرياض، ط 1 ، 1983.
- بروكلمن، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1، 1948، ط 8 1979.
- بني المرجة، موفق، **صحوة الرجل المريض**، الكويت، 1984.

- البيطار، محمد بهجة، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، المكتب الإسلامي، ط 2، دمشق 1972.
- بيهم، محمد جميل، **العرب والترك**.
- التونجي، محمد، **بهاء الدين العاملي، أديباً، شاعراً، عالِماً**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية بدمشق 1985.
- جب (هاملتون) وبوون (هارولد)، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، جزءان، القاهرة 1971.
- جمعة، محمد بديع، **الشاه عبّاس الكبير**، دار النهضة العربية، بيروت 1980.
- حجتي، محمد باقر، «بهاء الدين وآثاره» **الثقافة الإسلامية**، العدد 5، دمشق 1986.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، **أمل الآمل**، جزءان، مؤسسة الوفاء، بيروت ط 2، 1983.
- الخطيب، عدنان، **الشيخ طاهر الجزائري**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971.
- الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، 8 أجزاء قم 1392 هـ.
- رضا، رشيد، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مصر، المنار، 1923.
- رضا، رشيد، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- رسول، فاضل، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الايرانية 1905-1911»، **الحوار**، العدد 6، 1987.
- رسول، فاضل، **هكذا تكلّم علي شريعتي**، دار الكلمة، بيروت ط 3، 1978.

ـ الرهيمي، عبد الحليم، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق**، الدار العالمية، بيروت 1985.

ـ زاده، طاشكبري، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، دار الكتاب العربي، بيروت 1975.

ـ زيادة، خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**، دار الطليعة، بيروت 1981.

ـ زيادة، خالد، **الصورة التقليدية للمجتمع المديني، قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر**، طرابلس 1983.

ـ زين الدين بن علي (بن أحمد العاملي)، **منية المريد في آداب المفيد والمستفيد**، تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1981.

ـ زين الدين بن علي، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، جامعة النجف، 1386هـ، تقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي.

ـ السيد، رضوان، «الدين والدولة: اشكالية الوعي التاريخي»، **الحوار**، العدد 6، بيروت 1987.

ـ شمس الدين، محمد جعفر، «الخمس»، **دائرة المعارف الإسلامية - الشيعية**، مجلد 3، جـ 12.

ـ الشناوي، عبد العزيز، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**، جـ 1. مصر جامعة القاهرة 1980.

ـ الشيبي، كامل، «الصفويون»، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، مجلد 3.

ـ الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، بيروت، دار التعارف، ط 3، 1981.

ـ العاملي، محمد.بهاء الدين، **كتاب الكشكول**، مكتبة دار البيان، بيروت (لا . ت).

ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط 1، 1972.

ـ العدوي، ابراهيم أحمد، **رشيد رضا الامام المجاهد**، المؤسسة المصرية العامة. (لا ، ت).

ـ الغزالي، عبد الحميد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، بيروت 1969

ـ الغزالي، ابو حامد، **المنقذ من الضلال**، ط 2، مصر.

ـ الغزي، نجم الدين، **لطف السمر وقطف الثمر، من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**، حققه محمود الشيخ، دمشق 1981.

ـ فريد، محمد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، بيروت، د ر الجيل، ط 1977.

ـ فيّاض، عبد اللّه، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة**، بيروت 1975.

ـ فيّاض، عبد اللّه، **الثورة العراقية الكبرى**، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1963.

ـ القاسمي، ظافر، **جمال الدين القاسمي**، مكتبة أطلس، دمشق 1965.

ـ كاهن، كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت ط 1977.

ـ كرد علي، محمد، **خطط الشام**، 6 أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت 1969.

ـ كسائي، نور اللّه، «خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية» مجلة **الثقافة الإسلامية**، دمشق، العدد 6، 1986.

ـ الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1975.

ـ الليثي، سميرة، **جهاد الشيعة**، بيروت، دار الجيل، 1975.

ـ لواساني ، أحمد ، **كتاب سير الملوك المعروف بسياستنامة**، اطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت 1979.

ـ لين بول، ستانلي، **الدول الإسلامية**، جزءان، ترجمة محمد صبحي فرزات، مطبعة الملامح بدمشق 1974.

ـ الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية**، ط 3، مصر 1973.

ـ الماوردي، أبو الحسن، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت 1979.

ـ الماوردي، أبو الحسن، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1987.

ـ مصطفى أحمد عبد الرحيم، **في أصول التاريخ العثماني**، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، ط 1، 1972.

ـ المطهري، مرتضى، **الإسلام وايران**، 3 أجزاء، دار التعارف، بيروت (لا . ت).

ـ مغنية، محمد جواد، **الخميني والدولة الإسلامية**، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

ـ مهاجر، جعفر، «بهاء الدين العاملي، مؤلفاً مجدداً» مجلة **الثقافة الإسلامية**، العدد 5 دمشق 1986.

ـ مهاجر، جعفر، «الشهيد الأول: محمد بن مكي الجزيني» **مجلة الغدير**، بيروت 1981 الأعداد 1 و 2 و 3.

ـ منيمنة، حسن، **تاريخ الدولة البويهية**، الدار الجامعية، بيروت 1987.

ـ النائيني، محمد حسين، «الاستبدادية والديمقراطية»، مقالات مترجمة إلى العربية من الكتاب الفارسي: **«تنبيه الأمة وتنزيه الملة»**، ط 1، 1909 وط 2 1955. **العرفان**، مجلد 20، الأجزاء 1 و 2 و 4 و 5، حزيران، تموز، تشرين الثاني وكانون الأول 1930.

ـ هويدي، فهمي، **ايران من الداخل**، مؤسسة الأهرام، القاهرة 1987.

## بالأجنبية :


- Algar, H. **Religion and State in Iran 1785-1960, The role of the Ulema in the Qajar period,** Berkeley, 1969.
- Aubin, Jean «La Politique religieuse des Safavides» dans: **Le Shi'isme imamite,** Strasbourg 1968.
- Braudel, F. **La Méditerranée et le monde méditerranéen,**Paris, 1er éd. 1949, 4e ed. 1979.
- Bruijn , art. «Iran», **Encyclopédie de l'Islam,** n.e. Vol IV.
- Cahen , Claude, «Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure Turque préottomane», dans: **Le Shi'isme imamite,** Strasbourg 1968.
- Corbin, Henri, «La place de Mollá Sadrá Shirazi dans la philosophie iranienne» **Studia Islamica,** XVIII, Paris 1963, pp. 81-113.
- Djalili, Mohamad Reza, **Religion et revolution, L'Islam Shi'ite et l'Etat,** Paris 1981.
- Engelhardt, **Turquie et le Tanzimat,** Paris 1894.
- Lambton, A. «A reconsideration of the position of the Marja' Al -Taqlid and the religious institutions», **Studia Islamica,** XX, Paris 1964.
- Laoust, H, **Les Shismes dans l'Islam,** Payot, Paris 1977.
- Madelung, W. art, «Alkaraki», **Encyclopédie de l'Islam, n.e. Vol IV.**
- Nasr Seyyd H. «Le Shi'isme et le Soufisme» dans: **Le Shi'isme imamite,** Colloque Strasbourg. 1968.
- Savory R. M., art. «Iran: des Turcomans à nos Jours» **Encyclopédie de l'Islam,** *n. e. Vol IV, p.36-45.*
- Repp, R. C. **The Mufti of Istambul,** oxford 1986.
- Riza Ahmad, La faillite morale de la politique occidentale en Europe. Paris 1922.


## موسوعات :


- Encyclopédie de l'Islam, n. e. 5 t. leiden, Maisoneuve, 1968-1987.

ـ حسن الأمين، دائرة المعارف الإسلامية، الشيعية، 3 مجلدات، دار التعارف، بيروت، 1981.

ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام** ط 5، بيروت 1980.

# فهرس الموضوعات

الصفحة

## هذا الكتاب :

يتناول موضوعًا تاريخيا فى غاية الأهمية ، ويبرز بالتحليل منهج الاستعادة التاريخية للعلاقة بين السياسة والدين ، بين الدولة والدعوة ، بين السلطان والفقيه ، فمساحة هذه العلاقة تغطي اوجه التقارب أو التعارض بين الطرفين ، أو اوجه الاستخدام الوظيفي للدين بما هو حالة فقهية يقدمها فقيه السلطان ، او اوجه الدين للسلطان ، أو حالة انكفاء عن السلطان أو اعتزال ونبذ له .

إن حقل هذه العلاقة لايزال يحمل الكثير من التعقيدات الفكرية والفقهية والسياسية ، وهذه الدراسة تتوخى تقديم منهج تاريخي لدراسة أنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان فى تجربتين تاريخيتين :

التجربة الصفوية ــ القاجارية فى ايران ، والتجربة العثمانية فى تركيا والبلاد العربية .

الناشر




المركز العربى الدولى
للنشر والترجمة

